This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

193
H4621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VN

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Erster Band.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται.

Plato.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

LIBRARY

Dreizehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

1237758

Vorrede.

Was dieſes Orts dem Herausgeber allein zu ſagen ſteht, iſt, daß er Rechenſchaft ablege von dem Verfahren, welches er beim Redigiren dieſer Hegelſchen Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie befolgt hat.

Hegel hat über dieſe Wiſſenſchaft in Allem neunmal Vorleſungen auf den verſchiedenen Univerſitäten gehalten, an denen er wirkte: das erſte Mal während des Winters $180\frac{5}{6}$ in Jena; die zwei folgenden Male zu Heidelberg in den Winterhalbjahren $18\frac{16}{17}$ und $18\frac{17}{18}$; die übrigen ſechs Male auf hieſiger Univerſität im Sommer 1819, und in den Winterſemeſtern $18\frac{20}{21}$, $18\frac{23}{24}$, $18\frac{25}{26}$, $18\frac{27}{28}$, $18\frac{29}{30}$. Er hatte eben ſeine Wintervorleſungen (darunter die Geſchichte der Philoſophie zum zehnten Male) am 10. November 1831 angefangen, und bereits über die Geſchichte der Philoſophie in zwei Stunden mit dem größeſten Fluſſe der Rede Vorträge gehalten, als der Tod ihn plötzlich abrief.

Von diesen verschiedenen Jahrgängen besitzen wir nur das jenaische Heft in 4. von seiner eigenen Hand ausgeführt, und fast durchgängig von ihm stilisirt; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlassen. Hieran schließt sich ein kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie ebenfalls in 4., in Heidelberg abgefaßt und zur weiteren Entwickelung beim Vortrage bestimmt; er enthält in kerniger, sorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philosophen ankommt. Alle Zusätze, die er bei den späteren Wiederholungen machte, sind Theils am Rande des jenaischen Heftes oder des Abrisses entweder ausgeführt oder angedeutet, Theils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, selten stilisirt, meist nur skizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Diese Blätter sind von unschätzbarem Werthe, weil sie die höchst reichen Zusätze aller Vorlesungen späterer Jahre durch seine eigene Handschrift dokumentiren; man sieht stets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeschriebenen Heften sich vorfindet, aus diesen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nöthigenfalls jener oder vielmehr sein nachgeschriebenes Abbild durch diese rektificirt werden mußte.

Was nun diese Hefte selbst betrifft, so habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaktion der

Hegelschen Geschichte der Philosophie übergegangen sind, vorzugsweise herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange $18\frac{19}{20}$ von Herrn **Dr. J. F. C. Kampe**; 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter $18\frac{15}{16}$ nachgeschrieben hat; 3) mein Heft vom Wintersemester $18\frac{23}{24}$, in welchem ich diese Vorlesungen Hegel's hörte. Von in Heidelberg nachgeschriebenen Heften habe ich nichts zu Gesichte bekommen, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegel's ersetzt. Was den Werth dieses letzteren aber noch mehr erhöht, ist, daß er in den späteren Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriß, gewiß immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, außer den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Theil der Hegelschen Manuskripte Theils in 4., Theils in Fol., fast ausschließlich zu Berlin — und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg — verfaßt. Die Einleitung zum jenaischen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der That für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar: insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den

spätern Einleitungen — (diese arbeitete er bei allen seinen Vorlesungen immer am meisten um) — vorzugsweise hervortrat. Vielleicht über die Hälfte dieser Einleitung, so wie das Vorwort ist geschriebenes, nicht bloß gesprochenes Wort, und auch für den Rest, wie für die Einleitung in die griechische Philosophie, sind die Skizzen, bis auf einige einzelne Stücke, so ausgeführt, daß nur wenige Pinselstriche hinzuzufügen blieben. Mehrere Blätter, namentlich was zwischen Vorwort und Einleitung steht und dann einige Anfangsstücke der Einleitung selbst, scheinen schon von ihm selbst gar nicht für den mündlichen Vortrag, sondern sogleich für den Druck bestimmt worden zu seyn; wenigstens tritt der Charakter von Vorlesungen darin ganz zurück.

Der aus nachgeschriebenen Heften entnommenen Darstellung der orientalischen Philosophie dient zur näheren Bewährung eine reiche Sammlung von Kollektaneen, Excerpten aus englischen und französischen Werken über den Orient überhaupt, von denen er die betreffenden, mit kurzen Randnotizen versehen, auf das Katheder genommen, um frei aus ihnen vorzutragen, Theils unmittelbar mündlich sie übersetzend, Theils einstreuend seine Bemerkungen und Urtheile.

In allen diesen Quellen habe ich nun also ein dreifaches Material für diese Redaktion vor mir gehabt: 1) reif-

lich durchdachte, vollständig niedergeschriebene, oft schwere Perioden, in gewohnter gediegener Hegelscher Redeweise; 2) rein allein im Augenblicke auf dem Katheder durch die Gewalt des Vortrags, der Form und dem Inhalte nach, producirte Gedanken, — oft das Genialste und Tiefsinnigste, — von denen sich unter den Skizzen nicht selten auch nicht einmal die Spur wiederfindet, deren Authenticität also, außer dem Nachschreibenden, nur der innere Gehalt, die beste Autorität, verbürgt; 3) was die Mitte zwischen Beidem hält, — der in der Skizze niedergelegte Stoff des Gedankens, dessen Formgebung dem mündlichen Vortrage überlassen geblieben. Hier ist dann die Form nur selten schwierig, nicht selten sogar schön. Ueberhaupt zeichnen sich diese Vorlesungen durch die Reinheit der Form aus, der man die Sicherheit ansieht, mit welcher der Gedanke schon vorher klar vor der Seele des Vortragenden da gestanden, — zweifelsohne, weil er keiner Vorlesung ein so langes Studium widmete, das sich ununterbrochen durch die ganze Laufbahn seiner akademischen Thätigkeit hindurch zog; wie er denn in und an ihr, die Gedanken jener edlen Geisterreihe noch einmal durchdenkend, seinen eigenen Standpunkt mag errungen haben, und mit ihr daher den besten Aufschluß zum Verständniß seiner ganzen Philosophie geliefert hat.

Diese drei Elemente dieser Vorlesungen, — wenig-

Von diesen verschiedenen Jahrgängen besitzen wir nur das jenaische Heft in 4. von seiner eigenen Hand ausgeführt, und fast durchgängig von ihm stilisirt; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlassen. Hieran schließt sich ein kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie ebenfalls in 4., in Heidelberg abgefaßt und zur weiteren Entwickelung beim Vortrage bestimmt; er enthält in kerniger, sorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philosophen ankommt. Alle Zusätze, die er bei den späteren Wiederholungen machte, sind Theils am Rande des jenaischen Heftes oder des Abrisses entweder ausgeführt oder angedeutet, Theils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, selten stilisirt, meist nur skizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Diese Blätter sind von unschätzbarem Werthe, weil sie die höchst reichen Zusätze aller Vorlesungen späterer Jahre durch seine eigene Handschrift dokumentiren; man sieht stets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeschriebenen Heften sich vorfindet, aus diesen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nöthigenfalls jener oder vielmehr sein nachgeschriebenes Abbild durch diese rektificirt werden mußte.

Was nun diese Hefte selbst betrifft, so habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaktion der

Hegelschen Geschichte der Philosophie übergegangen sind, vorzugsweise herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange $18\frac{29}{30}$ von Herrn Dr. J. F. C. Kampe; 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter $18\frac{25}{26}$ nachgeschrieben hat; 3) mein Heft vom Wintersemester $18\frac{23}{24}$, in welchem ich diese Vorlesungen Hegel's hörte. Von in Heidelberg nachgeschriebenen Heften habe ich nichts zu Gesichte bekommen, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegel's ersetzt. Was den Werth dieses letzteren aber noch mehr erhöht, ist, daß er in den späteren Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriß, gewiß immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, außer den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Theil der Hegelschen Manuskripte Theils in 4., Theils in Fol., fast ausschließlich zu Berlin — und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg — verfaßt. Die Einleitung zum jenaischen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der That für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar: insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den

ſtellungsweiſe ich welcher vorziehen wollte. So habe ich bald der einen, bald der anderen Vorleſung den Vorzug gegeben; ſonſt aber, wenn es ohne Wiederholung ging, aus mehreren zugleich aufgenommen. Die Aufgabe für den Herausgeber beſtand hier überhaupt in der Kunſt des Ineinanderſchiebens und zwar nicht nur größerer Stücke verſchiedener Vorleſungen, ſondern auch, wo es nöthig war, einzelner Sätze. Zu dieſem Problem war aber der Leitfaden der, daß nur ſolche Stücke — und nur ſo — zuſammengehängt werden durften, die ohne gewaltſame Aenderung neben einander ſtehen können; ſo zugleich, daß dem Leſer die äußerliche Zuſammenſtellung nicht bemerkbar werde, ſondern es im Gegentheil ſcheine, als ob das Ganze, wie mit Einem Guſſe, aus dem Geiſte des Verfaſſers hervorgegangen ſey. Der Eine Schlüſſel, der mir aber dabei faſt immer durchgeholfen, iſt, neben der inneren Verwandtſchaft der Gedanken überhaupt, ins Beſondere deren abſtraktere oder konkretere Haltung, mindere oder größere Entwickelung geweſen. Denn die veränderten Darſtellungen derſelben Materie in verſchiedenen Vorleſungen wieſen ſich häufig nur als Entwickelungen, Erweiterungen, nähere Begründungen aus. Ein ſolches Stück habe ich dann unbedenklich, ohne Furcht in Wiederholungen zu fallen, auf das entſprechende Stück einer anderen Vorleſung folgen laſſen, das eben durch jenes amplificirt wurde. Und hier-

bei abstrahirte ich mir die allgemeine Bemerkung, daß sehr oft die frühere Vorlesung — namentlich das jenaische Heft, ohnehin der Abriß — den abstrakten, einfachen Begriff der Sache hinstellt, während die spätere Vorlesung dessen Entwickelung enthält. So hat nicht selten die Aufeinanderfolge der Stücke bei einer und derselben Materie eine chronologische seyn können, auf das jenaische Heft folgt dann eine oder mehrere andere Vorlesungen als Ergänzung; und in diesem Sinne kann ich das jenaische Heft allerdings die Grundlage — aber auch nur die Grundlage — oder, so zu sagen, das Knochengerüst nennen, um welches sich das saftigere Fleisch späterer Gedankenfülle anzusetzen hatte.

Auf diese Weise sind die hier erscheinenden Vorlesungen mit keinem einzelnen Jahrgang identisch, und doch der entsprechendste, allseitigste Ausdruck des Hegelschen Geistes. Und da er keine so oft — wenn nicht vorgetragen, doch — überarbeitet und vermehrt hat (wovon die Randnoten und eingelegten Blätter den unzweideutigsten Beweis ablegen): so dürfte sie, wie sie vielleicht die reifste ist, zugleich den größten Umfang haben. Auch hielt er sie immer in fünf wöchentlichen Stunden, und mußte gegen das Ende deren Zahl, mehr als in seinen anderen Vorlesungen, erhöhen, wie unter Anderem aus seinen eigenen handschriftlichen Bemerkungen am Schlusse seines Heftes hervorgeht.

Die Citate unter dem Texte sind von Hegel selbst,

mit Ausnahme derer, die mit Kursivschrift gedruckt sind, und die sich nicht selten nicht ohne Mühe finden ließen, indem viele nicht in den vielen gelehrten Kompendien und Geschichten der Philosophie anzutreffen sind. Da ich keine von Hegel angeführte Behauptung eines Philosophen, so wie überhaupt nicht irgend ein von ihm erzähltes Faktum, in den Text aufgenommen habe, ohne auf die Quellen zurückzugehen, aus denen Hegel schöpfte: so glaubte ich nun auch diese, selbst in dem Falle, wo Hegel sie nicht anführte, dem Leser, zur Bewahrheitung und Kontrolle des Verfassers und Herausgebers, nicht vorenthalten zu dürfen. Doch habe ich, ohne Aufwand von Citaten zu machen, bloß diejenigen anführen wollen, von denen mir augenscheinlich war, daß Hegel sie selbst bei Abfassung seines Heftes vor Augen gehabt hatte.

Bei den eigenen Citaten Hegel's habe ich der von ihm angeführten Bipontiner Ausgabe des Plato stets die gangbarere Bekkersche substituiren zu müssen geglaubt, doch die Seitenzahl bei Stephanus vorangesetzt; überhaupt auch sonst verbreitetere, bessere Ausgaben vorgezogen. Für Aristoteles habe ich das gewöhnliche Citiren nach Büchern und Kapiteln eintreten lassen, während Hegel meist die Seiten der Baseler Folio-Ausgabe angiebt. Er pflegte zu sagen, daß Andern das Studium des Aristoteles leichter gemacht worden sey, als ihm; er habe es sich sauer werden

lassen, habe aus der unleserlichen Baseler Ausgabe, ohne lateinische Uebersetzung, sich den tiefen Sinn des Aristoteles herauslesen müssen. Dennoch ist er es erst, der diese Tiefe wieder zur Anerkennung brachte.

Die wörtlichen Anführungen anlangend, so zeigt deren Uebersetzung im jenaischen Heft eine Frische des ersten gegenwärtigen Eindrucks, welche dem Leser nicht unbemerkt bleiben wird, — überhaupt aber die ganze Fassung besonders dieser Vorlesung einen Grund ächter Gelehrsamkeit, gleich der des Aristoteles, weit entfernt von jenem Flitterscheine neuerer kritischer Untersuchungen, die Hegel kennt, ohne deren Resultate zu genehmigen. Hierher gehört unter anderen die krause Vorstellung, den Anaximander so herauszustreichen und hervorzuheben, daß man dann bald so weit gekommen ist, ihn sogar später als Heraklit zu setzen, als sey in ihm eine reifere Spekulation als selbst in diesem enthalten; solche Hypergelehrsamkeit findet sich allerdings hier nicht. Ebenso wenn Hegel den Heraklit nicht mit den früheren Joniern zusammenstellt, sondern auf die Pythagoräer und die Eleaten folgen läßt: so steht er nicht auf der Höhe der Gelehrsamkeit unserer Zeit, die auch hier aber nur nach oberflächlichen Beziehungen entschieden hat. Dagegen hat er durch Heranziehen vieler in den gewöhnlichen Handbüchern nicht angeführter Stellen über viele philosophische Systeme ein ganz neues Licht verbreitet, und

deren bisher isolirt dastehende Philosopheme nicht nur in Zusammenhang unter einander gebracht, sondern auch als nothwendig im Gange der geschichtlichen Entwickelung des philosophirenden Geistes darzustellen vermocht.

Aus allem Gesagten erhellt zugleich, daß diese Vorlesung zwischen dem Charakter eines Buchs und einer Vorlesung schwankt; dieß berechtigte den Herausgeber, manche Randbemerkungen Hegel's, die zu weit von dem Texte abschweiften, als daß sie hätten in Parenthese gesetzt werden können, und doch verdienten, nicht aufgeopfert zu werden, geradezu als Noten unter den Text, wie die Citate, zu setzen. Ist jenes Schwanken denn aber nicht überhaupt der Fall, wenn Vorlesungen auch vom Verfasser selbst zum Drucke bestimmt werden? Und hat nicht Hegel selbst den Wunsch gehabt, ja den Anfang dazu gemacht, ein Buch aus diesen Vorlesungen zu machen? Das deutlichste Bestreben danach zeigt sich durchs ganze jenaische Heft hindurch, wo häufig mit größter Sorgfalt von ihm gefeilt worden ist am Styl. Nur unter des Verfassers eigenen Händen konnte die Vorlesung ganz Buch werden, wie die Rechtsphilosophie. Der Leser muß sich mit der jetzigen Gestalt dieser Vorlesung begnügen, da das Schicksal es dem Verfasser nicht vergönnte, selbst Hand ans Werk zu legen. Aechtesten Hegelschen Geist und Denkweise wird Mit- und Nachwelt nicht darin verkennen, und die Vorlesung wird sich neben die

von Hegel selbst noch herausgegebenen Werke stellen dürfen. Ist nicht ein großer Theil der Werke des alten Aristoteles auf dieselbe Weise entstanden, als diese Abtheilung der Schriften des unsrigen, ohne daß es irgend Einem in den Sinn gekommen wäre, an der Aechtheit des Inhalts zu zweifeln? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, daß namentlich die Metaphysik aus mehreren einzelnen Abhandlungen, Stücken, Redaktionen, Ausgaben, Vorlesungen hervorgegangen, die aber doch mit philosophischstem Geiste, — sey es durch Aristoteles selbst, sey es durch einen späteren Peripatetiker, — zu einem systematischen Ganzen zusammengeschmolzen wurden? Haben wir nicht von seinen Vorträgen über die Ethik selbst mehrere Bearbeitungen noch übrig? Und sind uns nicht an Nikomachus und Eudemus vielleicht sogar die Namen derer erhalten worden, die zwei dieser Vorträge nachgeschrieben und herausgegeben?

Darin hat aber unter Anderem diese Hegelsche Geschichte der Philosophie den Charakter von Vorlesungen behalten, daß wegen Mangels an Zeit der Verfasser gegen das Ende kürzer seyn mußte, als am Anfange. So wird er schon seit Aristoteles, mit dessen Darstellung er, seinen eigenen Andeutungen im Hefte zufolge, gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt war, — was im Ganzen nicht so unverhältnißmäßig ist, als es zunächst aussehen mag, — weniger ausführlich. Besonders

aber die letzte Periode von Kant an findet sich, vornehmlich in den späteren Vorlesungen, wo eine entwickeltere Einleitung und die orientalische Philosophie am Anfang schon mehr Stunden fortgenommen hatten, sehr kurz behandelt. Hierin habe ich die Veranlassung gesehen, nach vollendeter Herausgabe dieser Vorlesungen, eine sich ihnen anschließende ausführliche Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel zum Drucke vorzubereiten.

Berlin, den 28. April 1833.

Michelet.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite.

Vorwort 3

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

Einleitung 11
A. Begriff der Geschichte der Philosophie 19
1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie 22
2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung derselben 32
3. Resultate für den Begriff derselben 42
B. Verhältniß der Philosophie zu anderen Gebieten 64
1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs 65
2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten 70
3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte 111
C. Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie 119
1. Eintheilung 119
2. Quellen 129
3. Abhandlungsweise 133
Orientalische Philosophie 135
A. Chinesische Philosophie 138
1. Konfucius 139
2. Philosophie des Y-king 140
3. Sekte der Tao-see 143
B. Indische Philosophie 145
1. Die Sanc'hya-Philosophie 148
2. Philosophie des Gotama und Kanade 161

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Einleitung 171
Die sieben Weisen 178
Eintheilung 186

Erſter Abſchnitt.

Erſte Periode.

Seite.

Erſtes Kapitel: Erſter Periode erſte Abtheilung 188
A. Philoſophie der Jonier 193
1. Thales 194
2. Anaximander 210
3. Anaximenes 214
B. Pythagoras und die Pythagoräer 220
1. Das Syſtem der Zahlen 237
2. Anwendung der Zahlen aufs Univerſum 260
3. Praktiſche Philoſophie 273
C. Die eleatiſche Schule 280
1. Xenophanes 282
2. Parmenides 290
3. Meliſſus 300
4. Zeno 302
D. Philoſophie des Heraklit 327
1. Das logiſche Princip 332
2. Die Weiſe der Realität 337
3. Der Proceß als allgemeiner und ſein Verhältniß zum Bewußtſeyn 346
E. Empedokles, Leucipp und Demokrit 353
1. Empedokles 354
2. Leucipp 364
3. Demokrit 378
F. Philoſophie des Anaxagoras 380
1. Das allgemeine Gedanken-Princip 391
2. Die Homöomerien 398
3. Beziehung beider Seiten 406

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

(Zuerst gehalten 180$\frac{1}{2}$; bei den Wiederholungen angefangen $\frac{2}{10}$ 1816, $\frac{3}{11}$ 1817, $\frac{2}{5}$ 1819, $\frac{2}{10}$ 1820, $\frac{2}{10}$ 1823, $\frac{2}{10}$ 1825, $\frac{2}{10}$ 1827, $\frac{2}{10}$ 1829, $\frac{1}{11}$ 1831.)

Vorwort,

gesprochen zu Heidelberg den 28sten Oktober 1816.

M. h. H.

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache, und heute zum ersten Male auf hiesiger Universität auftrete: so erlauben Sie mir nur dieß Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich ist, gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu seyn, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag, und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Noth der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes, so wie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit, der Sinn sich nicht frei erhalten konnte, und die besseren Naturen davon befangen, und zum Theil darin aufgeopfert worden sind. Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt

war, konnte er ſich nicht nach innen kehren und ſich in ſich ſelber ſammeln. Nun da dieſer Strom der Wirklichkeit gebrochen iſt, da die deutſche Nation ſich aus dem Gröbſten herausgehauen, da ſie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: ſo dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Intereſſe in ſich verſchlungen, auch die Kirche ſich emporhebe, daß neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anſtrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde, — mit andern Worten, daß neben dem politiſchen und ſonſtigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Intereſſe, auch die Wiſſenſchaft, die freie vernünftige Welt des Geiſtes wieder emporblühe.

Wir werden in der Geſchichte der Philoſophie ſehen, daß in den anderen europäiſchen Ländern, worin die Wiſſenſchaften und die Bildung des Verſtandes mit Eifer und Anſehn getrieben, die Philoſophie, den Namen ausgenommen, ſelbſt bis auf die Erinnerung und Ahnung verſchwunden und untergegangen iſt, daß ſie in der deutſchen Nation als eine Eigenthümlichkeit ſich erhalten hat. Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieſes heiligen Feuers zu ſeyn; *) wie der eumolpidiſchen Familie zu Athen die Bewahrung der eleuſiniſchen Myſterien, den Inſelbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höheren Gottesdienſtes zu Theil geworden; wie früher der jüdiſchen Nation der Weltgeiſt das höchſte Bewußtſeyn aufgeſpart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geiſt hervorginge. Aber die Noth der Zeit und das Intereſſe der großen Weltbegebenheiten, die ich bereits erwähnt, hat auch unter uns eine gründliche und ernſte Beſchäftigung mit der Philoſophie zurückgedrängt, und eine all-

*) Wir ſind überhaupt jetzt ſo weit gekommen, zu ſolchem größerem Ernſte und höherem Bedürfniß gelangt, daß uns nur Ideen und das was ſich vor unſerer Vernunft rechtfertigt, gelten kann. — Der preußiſche Staat iſt es dann näher, der auf Intelligenz gebaut iſt.

gemeinere Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann wohl sagen, daß seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzuthun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaßung gemeint und gethan hat in der Wissenschaft, als ob er die Herrschaft in Händen hätte! Dieser Seichtigkeit entgegen zu arbeiten, mitzuarbeiten in deutschem Ernst und Redlichkeit, um die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen, — dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tiefern Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröthe einer schöneren Zeit begrüßen, worin der bisher nach außen gerissene Geist in sich zurückkehren und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigenthümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüther über die Interessen des Tages sich erheben und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Aeltere, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie sie der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht, und es ist mir erfreulich nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in An-

ſpruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wiſſenſchaft und Vertrauen zu ſich ſelbſt mitbringen. Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geiſtes iſt die erſte Bedingung der Philoſophie. Der Menſch, da er Geiſt iſt, darf und ſoll ſich ſelbſt des Höchſten würdig achten, von der Größe und Macht ſeines Geiſtes kann er nicht groß genug denken; und mit dieſem Glauben wird nichts ſo ſpröde und hart ſeyn, das ſich ihm nicht eröffnete. Das zuerſt verborgene und verſchloſſene Weſen des Univerſums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerſtand leiſten könnte; es muß ſich vor ihm aufthun, und ſeinen Reichthum und ſeine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genuſſe geben.

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, aber daß sie selbst noch ein Interesse behält, wenn ihr Zweck verkehrt gefaßt wird; — ja dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist. Denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte, es sey von welchem Gegenstande es wolle, die Thatsachen, ohne Partheilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit. Denn nothwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs Engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Darnach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird,

und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sey, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dieß bei der Geschichte der Philosophie Statt finden; und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte.

Bei anderen Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, fest, er sey ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik u. s. f., oder eine Kunst, Malerei u. s. f. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Nachtheil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten soll und könne, die verschiedensten Ansichten Statt finden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte, nicht ein Feststehendes ist, so wird nothwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes seyn; und nur insofern Konsistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen.

Jener Nachtheil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichtsschreibung. Es steht mit ihm aber ein anderer tieferer Nachtheil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie giebt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben

gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei spekulativen, heißt Verstehen ganz etwas Anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntniß von den Behauptungen, Sätzen oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu thun gemacht haben, und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, — nämlich das Verstehen der Sätze. Es fehlt daher darum nicht an bändereichen, wenn man will, gelehrten, Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntniß des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu thun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Thieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so nothwendig, als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen, und darin erst den Gegenstand recht festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name wohl geläufig ist, von dem man aber noch nicht weiß, was er ist. Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen andern Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der That aber wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst. Denn bei dieser Wissenschaft ist dieß das Eigenschaftliche, daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht, und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis,

ja, man kann sagen, selbst das Finden ihres Begriffes, und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandniß, als mit dem, was so eben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach, wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurtheilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Einleitung

in die Geschichte der Philosophie.

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir es in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar wie alle Begebenheiten sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigenthümliche Weise produktiv sind, — dieß ist es, was hier näher auseinander gesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, — in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniß erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit

und der individuelle Charakter eingeht, — wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genies, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subjekt der Thaten und Begebenheiten ist, — als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dieß Eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subjekt ist.

Diese Thaten des Denkens erscheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu seyn, und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der That aber was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich; oder genauer, wie — in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens — das Vergangene nur die Eine Seite ist: so ist — in dem, was wir sind — das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen; sondern ist dieß wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseyns und des politischen Lebens ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Noth und dem Unglück, dem Witze, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorangegangenen Geschichte sind: so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die durch Alles hindurch, was vergänglich ist, und was daher ver-

gangen ist, sich als, wie sie Herder *) genannt hat, eine heilige Kette schlingt, und was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt, und es so den Nachkommen unverändert erhält und überliefert; — wie der Lauf der Natur, in der unendlichen Veränderung und Regsamkeit ihrer Gestaltungen und Formen, nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehen bleibt, und keinen Fortschritt macht. Sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig, und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist.

Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Mit dem allgemeinen Geiste aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall seyn, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, — ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird; wie dieß etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu seyn scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit mögen gewesen seyn, als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe. Es beruht dieß auf seinem einfachen Begriff. Sein Leben ist That. Die That hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist, und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet. Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Produktion vor sich gebracht hat, ist ein Erbstück, woran die ganze Vorwelt zusammengespart hat, ein Heiligthum, worein alle Geschlechter der Menschen, was ihnen durchs Leben geholfen, was sie der Tiefe der Natur und des Geistes abgewonnen, dankbar und froh auf-

*) *Herder's Werke: Zur Phil. und Gesch. Th. V., S.* 184—186. (*Stuttgart und Tübingen*, 1828.)

hingen. Dieß Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurtheile und Reichthum aus; und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosirt wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert worden, und zugleich erhalten.

Dieß ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Thätigkeit: die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen und sich ihr anzubilden, und eben darin sie weiter zu bilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war. In dieser Natur des Producirens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben, und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz kommen kann, und daraus mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist. Und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, sondern dieß unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hängen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe giebt zugleich den näheren Aufschluß über den subjektiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntniß dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung seyn soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden. Und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Aus-

einanderſetzung dieſes Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann: ſo kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur dieſes Werdens begreifend zu beweiſen, ſondern vielmehr es zur vorläufigen Vorſtellung zu bringen.

Es iſt nicht bloß ein unthätiges Hervorgehen, wie wir uns unter dem Hervorgehen, z. B. der Sonne, des Monds u. ſ. f. vorſtellen, — ein bloßes Bewegen in dem widerſtandsloſen Medium des Raums und der Zeit. Sondern was vor unſerer Vorſtellung vorübergehen ſoll, ſind die Thaten des freien Gedankens; es iſt die Geſchichte der Gedankenwelt, der intellektuellen Welt, wie ſie entſtanden iſt, ſich hervorgebracht hat. Es iſt ein altes Vorurtheil, daß das, wodurch ſich der Menſch von dem Thiere unterſcheidet, das Denken iſt; wir wollen dabei bleiben. Was der Menſch Edleres hat, als ein Thier zu ſeyn, hat er hiernach durch den Gedanken. Alles was menſchlich iſt, es mag ausſehen, wie es will, iſt nur dadurch menſchlich, daß der Gedanke darin wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er ſo das Weſentliche, Subſtantielle, Wirkſame iſt, ſo hat er es doch mit Vielerlei zu thun. Näher aber muß für das Vortrefflichſte das zu achten ſeyn, wo der Gedanke nicht Anderes betreibt und ſich damit beſchäftigt, ſondern wo er nur mit ſich ſelbſt — eben dem Edelſten — beſchäftigt, ſich ſelber geſucht und erfunden hat. Die Geſchichte, die wir vor uns haben, iſt die Geſchichte von dem Sich-ſelbſt-Finden des Gedankens; und bei dem Gedanken iſt es der Fall, daß er ſich nur findet, indem er ſich hervorbringt, — ja daß er nur exiſtirt und wirklich iſt, indem er ſich findet. Dieſe Hervorbringungen ſind die Philoſophien. Und die Reihe dieſer Hervorbringungen, dieſe Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, ſich ſelbſt zu entdecken, iſt eine Arbeit von dritthalbtauſend Jahren.

Der Gedanke, der weſentlich Gedanke iſt, iſt an und für ſich, iſt ewig. Das, was wahrhaft iſt, iſt nur im Gedanken enthalten, iſt wahr nicht nur heute und morgen, ſondern außer

aller Zeit; und insofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr. Wie kommt nun die Gedankenwelt dazu, eine Geschichte zu haben? In der Geschichte wird das dargestellt, was veränderlich ist, was vergangen ist, untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist. Der wahrhafte, nothwendige Gedanke, — und nur mit solchem haben wir es hier zu thun, — ist aber keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandniß habe, gehört zum Ersten, was wir betrachten wollen. Zweitens müssen uns aber sogleich außer der Philosophie noch eine Menge der wichtigsten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens sind, und die wir doch von unserer Betrachtung ausschließen. Solche Werke sind Religion, politische Geschichte, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften. Es fragt sich: wie unterscheiden sich diese Werke von denen, die unser Gegenstand sind; und zugleich: wie verhalten sie sich in der Geschichte zu einander. Ueber diese beiden Gesichtspunkte ist das Dienliche anzuführen, um uns zu orientiren, in welchem Sinne die Geschichte der Philosophie hier vorgetragen wird. Außerdem muß man drittens erst eine allgemeine Uebersicht haben, ehe man ans Einzelne geht: sonst sieht man vor lauter Einzelnheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philosophien nicht die Philosophie. Man will die Beziehung der einzelnen Philosophien auf das Allgemeine haben. Der Geist erfordert, daß er eine allgemeine Vorstellung von dem Zweck, der Bestimmung des Ganzen bekomme, damit man wisse, was man zu erwarten hat. Man will die Landschaft im Allgemeinen überschauen, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Theile antritt. Die einzelnen Theile haben in der That ihren vorzüglichen Werth durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend ist dieß mehr der Fall, als bei der Philosophie und dann bei der Geschichte derselben. Bei einer Geschichte zwar scheint dieß Festsetzen des Allgemeinen

Einleitung
in die Geschichte der Philosophie.

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir es in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar wie alle Begebenheiten sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigenthümliche Weise produktiv sind, — dieß ist es, was hier näher auseinander gesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, — in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniß erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit

schaften (Gedanken über Staat, Pflichten, Gesetze) durch ihre Form, der Philosophie so nahe, daß die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen; — was hat man nicht alles Philosophie und Philosophiren genannt? Einer Seits ist der enge Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Religion, Kunst, den übrigen Wissenschaften, ebenso sehr mit der politischen Geschichte steht, näher zu betrachten. Anderer Seits, wenn nun das Gebiet der Philosophie gehörig abgegrenzt worden: so gewinnen wir mit der Bestimmung dessen, was Philosophie ist und zu ihr gehört, zugleich den Anfangspunkt ihrer Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst, der in diesen zwei ersten Gesichtspunkten enthalten ist, muß sich dann auch die Bahn zum Dritten, zur allgemeinen Uebersicht und Eintheilung des Verlaufs dieser Geschichte als in nothwendige Perioden ergeben; — eine Eintheilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält. Ich will mich dabei jedoch nicht mit sonstigen Reflexionen über den Nutzen der Geschichte der Philosophie und sonstige Weisen, sie zu traktiren, aufhalten. Der Nutzen giebt sich von selbst. Endlich aber will ich zuletzt von den Quellen der Geschichte der Philosophie handeln, da dieß so gebräuchlich.

A.

Begriff der Geschichte der Philosophie.

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegen kommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist. Ihr Ziel ist die Wahrheit. Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen aber verschwunden, und durch Anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist: so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dieß ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntniß darzustellen: so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden; denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen: „Dieß allgemeine Raisonnement würde ebenso gut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen," und es widersprechend finden, „daß es eine Geschichte dieser Religion und der anderen Wissenschaften geben solle; es wäre aber überflüssig, dieß Raisonnement für sich selbst weiter zu untersuchen, denn es sey schon durch die Thatsache, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt." Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näher zu kommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußeren Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft, und der Geschichte eines solchen Gegenstandes selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie, um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen, eine andere Bewandniß hat, als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhalts selbst treffen könnte. Das Christenthum

hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner u. s. f.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist diese selbst ein solches äußeres Daseyn, welches in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat nothwendig bald ihre Entwickelung erreicht und ihre bestimmte Fassung gewonnen. Und dieß alte Glaubensbekenntniß hat zu jeder Zeit gegolten, und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, — wenn dieß Gelten nunmehr nichts als ein Schein, und die Worte eine leere Formel der Lippen wären. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält nur zweierlei: einer Seits die mannigfaltigen Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit, und anderer Seits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte, wie die Religion, haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie; — sie hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens, eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußeren Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte giebt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter anderen: Was es mit der Erscheinung für eine Bewandniß habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit, sich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christenthums, — der Wahrheit in einer viel allgemeineren Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist, — die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der

Zeit hervorgetreten, und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sey. Diese und andere dergleichen Fragen sind aber bereits viel specieller, als daß sie nur von dem angeregten allgemeineren Widerstreit abhängen; und erst, wenn wir von der eigenthümlichen Natur der philosophischen Erkenntniß mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äußere Existenz und äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des inneren Inhaltes betrifft, so wird der letzteren nicht, wie der Religion, eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der als unveränderlich der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christenthums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben, und hat darum keine, oder so gut als keine *) Geschichte weiter. Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit, nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christenthum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches, und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte. Sie enthält zwar auch einen Theil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Theil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des früheren Gewinns, sondern ein Zusatz und Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl Manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik u. s. f. an dem Vorhergehenden; aber

*) S. Marheineke Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823. §. 133 — 134.

der allergrößte Theil bleibt bestehen, und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft, wie die Mathematik, hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen; und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als geschichtlos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfacheren Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben: vielmehr ist es der abstrakte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntniß, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie theilen.

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie.

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Ueber diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, m. H., ohne Zweifel auch bekannt sind, — denn es sind in der That die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können, — will ich kurz das Nöthige äußern; und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen.

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dieß ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und

Individuen zu erzählen habe, — zufällig theils ihrer Zeitfolge nach, theils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Anſehung der Zeitfolge iſt nachher zu ſprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerſt zu thun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an, — zufällige Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philoſophie hat, ſind nicht Handlungen und äußerliche Begebenheiten der Leidenſchaften und des Glücks, — ſondern es ſind Gedanken. Zufällige Gedanken aber ſind nichts Anderes als Meinungen, und philoſophiſche Meinungen heißen Meinungen über den näher beſtimmten Inhalt und die eigenthümlicheren Gegenſtände der Philoſophie, — über Gott, die Natur, den Geiſt.

Somit ſtoßen wir denn ſogleich auf die ſehr gewöhnliche Anſicht von der Geſchichte der Philoſophie, daß ſie nämlich den Vorrath von philoſophiſchen Meinungen herzuerzählen habe, wie ſie ſich in der Zeit ergeben und dargeſtellt haben. Wenn glimpflich geſprochen wird, ſo heißt man dieſen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urtheile ausdrücken zu können glauben, nennen dieſe Geſchichte eine Gallerie der Narrheiten ſogar, oder wenigſtens der Verirrungen des ſich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menſchen. Man kann ſolche Anſicht nicht nur von ſolchen hören, die ihre Unwiſſenheit in Philoſophie bekennen (ſie bekennen ſie, denn dieſe Unwiſſenheit ſoll nach der gemeinen Vorſtellung nicht hinderlich ſeyn, ein Urtheil darüber zu fällen, was an der Philoſophie ſey; im Gegentheil hält ſich jeder für ſicher, über ihren Werth und Weſen doch urtheilen zu können, ohne etwas von ihr zu verſtehen); — nicht nur von ſolchen, welche ſelbſt Geſchichte der Philoſophie ſchreiben und geſchrieben haben. Dieſe Geſchichte, ſo als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf dieſe Weiſe eine Sache einer müßigen Neugierde, — oder wenn man will, ein Intereſſe der Gelehrſamkeit. Denn die Gelehrſamkeit beſteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wiſſen, d. h.

solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dieß, die Kenntniß derselben zu haben.

Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennen zu lernen; — es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Gallerie von Meinungen, — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge, — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft seyn, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer seyn, als eine Reihe bloßer Meinungen kennen zu lernen, — was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr langweilig und ohne Interesse das Alles ist.

Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann; — eine Meinung ist *mein*, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seyender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen, — es giebt keine philosophische Meinungen. Man hört einem Menschen, — und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, — sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Nothwendigkeit, begreifendes Erkennen, — kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung

iſt dann, daß es nur Meinungen ſind, von denen wir die Kenntniß erhalten. Auf Meinung iſt der Accent gelegt. Das, was der Meinung gegenüber ſteht, iſt die Wahrheit. Wahrheit iſt es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber iſt auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geſchichte der Philoſophie ſuchen, oder überhaupt meinen, es ſeyen nur ſolche in ihr zu finden. Es iſt ein Antagonism von zweierlei Seiten, welchen die Philoſophie hier erfährt. Einer Seits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegentheil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Vernunft und Selbſtdenken müſſe Verzicht gethan, ſie müſſe unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältniß der Religion zur Philoſophie und ihrer Geſchichte nachher. Dagegen iſt es anderer Seits ebenſo bekannt, daß die ſogenannte Vernunft ſich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen, das Chriſtenthum vernünftig gemacht hat; ſo daß die eigene Einſicht, die eigene Ueberzeugung durchaus nur verpflichtend für mich ſey, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarer Weiſe iſt dieſe Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeſchlagen, dieß zum Reſultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Dieſe ſogenannte Vernunft bekämpfte einer Seits den religiöſen Glauben in Namen und Kraft der denkenden Vernunft, — und zugleich iſt ſie ebenſo gegen die Vernunft gekehrt, Feindin der Vernunft; behauptet gegen ſie die innere Ahnung, das Gefühl, macht ſo das Subjektive zum Maßſtabe des Geltenden, — eine eigene Ueberzeugung, wie jeder ſie in ſeiner Subjektivität ſich aus und in ſich ſelber mache. Solche eigene Ueberzeugung iſt nichts Anderes als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menſchen geworden iſt.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächſten Vorſtellung ſtoßen, ſo können wir nicht umhin, dieſer Anſicht

in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen. Diese Ansicht ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, — gleichsam das Vorurtheil unserer Zeiten, der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht, sich erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt, und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zu Grunde gelegt wird. Es ist dieser Grundsatz ein wahrhaftes Zeichen der Zeit. In der Theologie ist es nicht so sehr das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches als Lehre des Christenthums gilt, sondern jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht, nach seiner Ueberzeugung, ein Anderer nach anderer Ueberzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben, die verschiedenen Meinungen kennen zu lernen; und Eines der Ersten ist, alle Ueberzeugungen zu ehren und sie für etwas zu nehmen, das jeder nur mit sich auszumachen habe, — das Ziel ist nicht, die Wahrheit zu erkennen.

Eigene Ueberzeugung ist in der That das Letzte, absolut Wesentliche, was die Vernunft, Philosophie zur Erkenntniß fordert, nach der Seite der Subjektivität; aber sie macht den Unterschied, ob die Ueberzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen u. s. f., subjektiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht, oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Ueberzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der jetzt prononcirt ist, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, — den platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge

sehen. Epikuräismus, Gleichgültigkeit gegen die Philosophie machte sich breit. In welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte: „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden," erwiderte: „Was ist Wahrheit?" Das ist vornehm gesprochen, und heißt so viel: „Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind. Wir sind weiter, wissen: Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede seyn. Wir sind darüber hinaus." Wer dieß aufstellt, ist in der That darüber hinaus.

Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung: nur Partikularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen; — Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist: die mir nur ein äußerer todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eiteln Inhalts. Und sich so in Eitelm befriedigen, ist selbst nur subjektive Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß wenn man diese Voraussetzung gelten läßt, wie z. B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert. Denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich appellire hierbei vorläufig an das alte Vorurtheil, daß im Wissen Wahrheit sey, daß man aber nur vom Wahren insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe; daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen, Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen, noch in der intellektuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b. Erweis der Richtigkeit der philosophischen Erkenntniß durch die Geschichte der Philosophie selbst.

Nach einer anderen Seite hin hängt aber mit jener Vorstellung eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen geräth man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntniß die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von Anderen widerlegt worden sind. „Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie kann ego homuncio da entscheiden wollen.“ Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjektiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede — für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehn geben wollen, sie interessiren sich für die Philosophie — dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Nothwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der That sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophiren aus seiner Beschäftigung macht, — als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft seyn, und Eine Philosophie werde wohl die wahre seyn: so entstehe die Frage, aber welche? Woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sey die wahre, — jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man

die Wahrheit erkennen solle; — ein nüchternes besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen sich zu entscheiden.

Dieß ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. Cicero (De natura Deorum I, 10 sqq.) giebt eine solche schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sey zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Bestreben der Philosophie nichtig sey, wird sogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten Gedanken, der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dieß Faktum, welches nicht zu läugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und sich zu sagen: „Laß die Todten ihre Todten begraben, und folge mir nach;" — das Ganze der Geschichte der Philosophie ist ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verstorbener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere todt gemacht, begraben hat. Statt „folge mir nach," müßte es freilich nach diesem Sinne vielmehr heißen: „Folge dir selbst nach;" d. h. halte dich an deine eigene Ueberzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

Es geschieht freilich, daß eine neue Philosophie auftritt. Diese behauptet, daß die anderen nichts gelten. Jede Philosophie tritt zwar mit der Prätension auf, daß durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern ihrem Mangel abgeholfen, das Rechte endlich gefunden sey. Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind, die der Apostel Paulus zu Ananias spricht: „Siehe die Füße derer, die

dich hinaustragen werden, ſtehen ſchon vor der Thüre.“ Siehe die Philoſophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, ſo wenig als ſie bei jeder anderen ausgeblieben iſt.

c. Erklärungen über die Verſchiedenheit der Philoſophien.

Es iſt allerdings genug gegründete Thatſache, daß es verſchiedene Philoſophien giebt und gegeben hat. Die Wahrheit aber iſt Eine, — dieſes unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Inſtinkt der Vernunft. „Alſo kann auch nur Eine Philoſophie die wahre ſeyn, und weil ſie ſo verſchieden ſind, ſo müſſen“ — ſchließt man — „die übrigen nur Irrthümer ſeyn. Aber jene Eine zu ſeyn, verſichert, begründet, beweiſt eine jede von ſich.“ Dieß iſt ein gewöhnliches Raiſonnement, und eine richtig ſcheinende Einſicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, — dieſes Schlagwort betrifft: ſo wiſſen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern ſind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geſchick, aus ſeiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, ſondern in ſich ſatt zu ſeyn und zu bleiben. Damit verräth ſich dieſes Denken, das jene Sprache ſpricht, daß es todter Verſtand iſt; denn nur das Todte iſt nüchtern, und iſt und bleibt dabei zugleich ſatt. Die phyſiſche Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geiſtes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, ſondern iſt Trieb, geht über in den Hunger und Durſt nach Wahrheit, nach Erkenntniß derſelben, dringt nach Befriedigung dieſes Triebes, und läßt ſich nicht mit ſolchen Reflexionen, wie jene iſt, abſpeiſen und erſättigen.

Was aber näher über dieſe Reflexion zu ſagen iſt, wäre ſchon zunächſt dieß, daß ſo verſchieden die Philoſophien wären, ſie doch dieß Gemeinſchaftliche hätten, Philoſophie zu ſeyn.

Wer also irgend eine Philosophie studirte oder inne hätte, (wenn es anders eine Philosophie ist), hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Raisonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, — habe ich anderswo *) mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anräth, und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterei des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sey, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandniß habe. Die philosophische Erkenntniß dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz andern Sinne erkennen, als nach dem abstrakten Gegensatze von Wahrheit und Irrthum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen.

Wir müssen dieß begreiflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag thut; sondern daß sie zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings nothwendig ist und gewesen ist, — dieß ihr wesentlich ist.

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht dieß zu erkennen, daß nichts zu erkennen sey, wenigstens, daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sey, sondern nur zeitliche, endliche Wahrheit, (d. h. eine Wahrheit, die

*) *Encyklopädie* §. 13, *Anmerkung.*

zugleich auch ein Nichtwahres ist); — ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu thun haben.

Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der „Entwickelung" zusammenfassen. Wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Die Thaten der Geschichte der Philosophie sind keine Abentheuer, — so wenig die Weltgeschichte nur romantisch ist, — nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte, und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie.

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur Eine ist, ist nämlich noch abstrakt und formell. Im tieferen Sinne ist es der Ausgangspunkt; und das Ziel der Philosophie: diese Eine Wahrheit zu erkennen, aber sie zugleich als die Quelle, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseyns nur abfließen, von der sie nur Wiederscheine sind, — oder alle diese Gesetze und Erscheinungen, auf anscheinend umgekehrtem Wege, auf jene Eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr zu erkennen, daß die Eine Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern in sich bestimmter Gedanke ist.

Zum Behufe dieser Erkenntniß müssen wir uns auf einige abstrakte Begriffe einlassen, die so ganz allgemein und trocken sind. Es sind dieß die zwei Bestimmungen von Entwickelung und von Konkretem. Das Produkt des Denkens ist Gedachtes überhaupt; der Gedanke ist formell, Begriff der mehr bestimmte Gedanke, Idee der Gedanke in seiner Totalität, an und für sich seyenden Bestimmung. Idee ist dann auch das Wahre, und allein das Wahre. Wesentlich ist es nun die Natur der Idee sich zu entwickeln und nur durch die Entwickelung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist.

a. Der Begriff der Entwickelung.

Entwickelung ist eine bekannte Vorstellung. Es ist aber das Eigenthümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei — so zu sagen — Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichseyn (wie ich es nenne), potentia, δύναμις bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichseyn, die Wirklichkeit (actus, ἐνέργεια). Wir sagen: der Mensch ist vernünftig, hat Vernunft von Natur; so hat er sie nur in der Anlage, im Keime. Der Mensch hat Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille, wie er geboren, selbst im Mutterleibe. Das Kind ist auch ein Mensch, es hat aber nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft; es ist so gut, als hätte es keine Vernunft, sie existirt noch nicht an ihm: es vermag noch nichts Vernünftiges zu thun, hat kein vernünftiges Bewußtseyn. Erst indem was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, — also die Vernunft für sich: hat dann der Mensch

Wirklichkeit nach irgend einer Seite, — ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heißt dieß näher? Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtseyn kommen; so wird es für den Menschen. Was ihm Gegenstand, ist dasselbe, was er an sich ist; und so wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Mensch ist denkend, und dann denkt er den Gedanken; im Denken ist nur das Denken Gegenstand, die Vernünftigkeit producirt Vernünftiges, die Vernunft ist ihr Gegenstand. (Das Denken fällt dann auch zur Unvernunft herab, das ist weitere Betrachtung.) Der Mensch, der an sich vernünftig ist, ist nicht weiter gekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch ist diese Form ein ungeheurer Unterschied. Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an. Die Menschen sind alle vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei ist; dieß ist seine Natur. Doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen, und ist zum Theil noch vorhanden; und die Völker sind damit zufrieden. Der einzige Unterschied zwischen den afrikanischen und asiatischen Völkern, und den Griechen, Römern und der modernen Zeit ist nur, daß diese wissen, es für sie ist, daß sie frei sind; jene sind es auch, aber sie wissen es nicht, sie existiren nicht als frei. Dieß macht die ungeheure Aenderung des Zustandes aus. Alles Erkennen, Lernen, Wissenschaft, selbst Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das was innerlich, an sich ist, aus sich heraus zu ziehen, und sich gegenständlich zu werden.

In die Existenz Treten ist Veränderung, und in demselben Eins und dasselbe bleiben. Das Ansich regiert den Verlauf. Die Pflanze verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung. So im Keim der Pflanze. Es ist dem Keime nichts

anzusehen. Er hat den Trieb sich zu entwickeln, er kann es nicht aushalten nur an sich zu seyn. Der Trieb ist der Widerspruch, daß er nur an sich ist und es doch nicht seyn soll. Der Trieb setzt in die Existenz heraus. Es kommt Vielfaches hervor; das ist aber Alles im Keime schon enthalten, — freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell. Die Vollendung dieses Heraussetzens tritt ein, es setzt sich ein Ziel. Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, — d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren. Was darin ist, wird auseinandergesetzt, und nimmt sich dann wieder in die Einheit zurück, wovon es ausgegangen. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subjekt, was angefangen hat, und das Existirende, welches den Schluß macht — Frucht, Saamen — zweierlei Individuen sind. Die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen; dem Inhalte nach sind sie Dasselbe. Ebenso im animalischen Leben: Eltern und Kinder sind verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtseyn, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht, der Saame wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist Beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander-, und eben damit ein Fürsichseyn. Das, für welches das Andere ist, ist Dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwickelung des Geistes ist Herausgehn, Sichauseinanderlegen, und zugleich Zusichkommen.

Dieß Beisichseyn des Geistes, dieß Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen wer-

den. Nur dieß will er, und nichts Anderes. Alles was im Himmel und auf Erden geschieht — ewig geschieht, — das Leben Gottes und alles was zeitlich gethan wird, strebt nur darnach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe. Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dieß ist Freiheit; frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, nicht von ihm abhängig ist. Der Geist, indem er zu sich selbst kommt, erreicht dieß, freier zu seyn. Nur hier tritt wahrhaftes Eigenthum, nur hier wahrhafte eigene Ueberzeugung ein. In allem Anderen, als im Denken kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. So im Anschauen, den Gefühlen: Ich finde mich bestimmt, bin nicht frei, sondern bin so, wenn ich auch ein Bewußtseyn über diese meine Empfindung habe. Im Willen hat man bestimmte Zwecke, bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dieß das Meinige ist, diese Zwecke enthalten aber immer ein Anderes, oder ein Solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen u. s. w. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen.

b. Der Begriff des Konkreten.

Bei der Entwickelung kann man fragen: Was entwickelt sich? was ist der absolute Inhalt? Entwickelung ist formelle Thätigkeit, ohne Inhalt, — stellt man sich vor. Die That hat aber keine andere Bestimmung, als die Thätigkeit; dadurch ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts bestimmt. Ansichseyn und Fürsichseyn sind die Momente der Thätigkeit; die That ist dieß, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die That ist aber dabei wesentlich Eines; und dieß ist das Konkrete. Nicht nur die That ist konkret, sondern auch das Ansich, das Subjekt der Thätigkeit, welches anfängt: das Produkt ebenso

die Thätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwickelung ist auch der Inhalt, die Idee selber. Es ist Eines und ein Anderes, und beide sind Eins; das ist das Dritte, — das Eine ist im Anderen bei sich selbst, nicht außerhalb seiner.

Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil: die philosophische Wissenschaft habe es nur mit Abstraktionen, leeren Allgemeinheiten zu thun, — die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtseyn, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens sey dagegen das in sich Konkrete, in sich bestimmte Reiche. In der That steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens, sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu thun, ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach, in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, — die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntniß von der bloßen Verstandeserkenntniß unterscheidet; und es ist das Geschäft des Philosophirens gegen den Verstand, zu zeigen: daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Ist das Wahre abstrakt, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Konkrete. Erst die Reflexion des Verstandes ist abstrakte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, — auch unter Anderem nicht praktisch. Die Philosophie ist dem Abstrakten am feindlichsten, führt zum Konkreten zurück.

So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich konkret, so wohl an sich, und ebenso ist das Interesse, daß es für sie heraus sey, was sie an sich ist. Beide Begriffe verbunden, so haben wir die Bewegung des Konkreten. Da das Ansich schon in sich selber konkret ist, und wir nur das setzen, was an sich vorhanden: so kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterschieden erscheint, was vorher im ursprünglich Einen eingeschlossen war. Das Konkrete soll für sich werden. Es ist in sich unterschieden, — als Ansich, Möglichkeit ist es noch nicht als

unterſchieden geſetzt, noch in der Einheit (dieſe widerſpricht der Unterſchiedenheit); es iſt einfach und doch unterſchieden. Dieſer innere Widerſpruch des Konkreten iſt ſelbſt das Treibende zur Entwickelung. So kommt es zur Exiſtenz der Unterſchiede. Ebenſo widerfährt dem Unterſchiede auch ſein Recht. Dieß Recht iſt, daß er zurückgenommen, wieder aufgehoben wird; ſeine Wahrheit iſt nur, zu ſeyn im Einen. Das iſt Lebendigkeit, ſowohl die natürliche als die der Idee, des Geiſtes in ſich. Die Idee iſt nicht abſtrakt — das höchſte Weſen, von dem weiter nichts geſagt werden könne; ſolcher Gott iſt Produkt des Verſtandes der modernen Welt. Es iſt Bewegung, Proceß, aber darin Ruhe; der Unterſchied, indem er iſt, iſt nur ein verſchwindender, wodurch die volle, konkrete Einheit hervorgeht.

Zur weiteren Erläuterung dieſes Begriffs des Konkreten können wir nun zunächſt ſinnliche Dinge als Beiſpiele des Konkreten anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geſchmack, Geſtalt, Farbe u. ſ. f., ſo iſt ſie doch Eine. Es darf nichts fehlen von dieſen Qualitäten an dieſem Blatte dieſer Blume; jeder einzelne Theil des Blattes hat alle Eigenſchaften, welche das ganze Blatt. Ebenſo enthält das Gold in jedem ſeiner Punkte alle ſeine Qualitäten ungetrennt und ungetheilt. Beim Sinnlichen laſſen wir dieß gelten, daß ſolches Verſchiedenes zuſammen iſt; aber beim Geiſtigen wird das Unterſchiedene vornehmlich als entgegengeſetzt gefaßt. Wir finden es nicht widerſprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geſchmack der Blume, obgleich andere gegen einander, dennoch ſchlechthin in Einem ſind; wir ſetzen ſie nicht einander gegenüber. Nur der Verſtand, das verſtändige Denken findet Anderes als unverträglich neben einander. Die Materie z. B. iſt zuſammengeſetzt, oder der Raum iſt kontinuirlich und ununterbrochen; dann können wir ebenſo Punkte im Raum annehmen. Die Materie iſt zuſammenhängend, man kann ſie auch zerſchlagen, und ſo immer weiter ins

Unendliche theilen; man sagt dann, die Materie bestehe aus Atomen, Punktualitäten, sey also nicht kontinuirlich. So hat man die beiden Bestimmungen, Kontinuität und Punktualität, in Einem. Beide nimmt der Verstand als sich gegenseitig ausschließend: „Entweder ist die Materie schlechthin kontinuirlich oder punktuell;" sie hat aber in der That beide Bestimmungen.

Oder wir sagen vom Menschen, er habe Freiheit; die andere Bestimmung ist die Nothwendigkeit. „Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Nothwendigkeit unterworfen": und vice versa, „sein Wollen, Denken ist durch Nothwendigkeit bestimmt, also nicht frei;" „Eins," sagt man, „schließt das Andere aus." Hier nehmen wir die Unterschiede — als sich ausschließend — als nicht ein Konkretes bildend. Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen Freiheit und Nothwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Nothwendigkeit frei ist, und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Nothwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht. Es wird uns hier schwerer, die Einheit zu setzen. Es giebt nun auch Existenzen, die einseitig der Nothwendigkeit angehören; das sind die natürlichen Dinge. Die Natur ist darum abstrakt, kommt nicht zur wahrhaften Existenz; — nicht daß das Abstrakte gar nicht existire. Roth ist z. B. eine abstrakte sinnliche Vorstellung; und wenn das gewöhnliche Bewußtseyn vom Rothen spricht, meint es nicht, daß es mit Abstraktem zu thun habe. Aber eine Rose, die roth ist, ist ein konkretes Roth, an dem sich vielerlei so Abstraktes unterscheiden und isoliren läßt. Die Freiheit kann auch abstrakte Freiheit ohne Nothwendigkeit seyn; diese falsche Freiheit ist die Willkür, und sie ist eben damit das Gegentheil ihrer selber, die bewußtlose Gebundenheit, leere Meinung von Freiheit, — bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwickelung ist ein Resultat der Bewegung. Insofern es aber nur Resultat Einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der

Anfangspunkt und das Erste einer anderen Entwickelungsstufe. Göthe sagt daher mit Recht irgendwo: „das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff.“ Die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf giebt ihm Form und Bestimmung des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat, und der er ist, diese seine Bildung, dieß sein Seyn, von neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Objekte, wendet von neuem seine Thätigkeit darauf. So formirt dieß Thun das vorher Formirte weiter, giebt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie, ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große sich in sich zurückbeugende Folge von Entwickelungen.

c. Die Philosophie als Erkenntniß der Entwickelung des Konkreten.

Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Konkreten überhaupt erläutert, so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln. Nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so — konkret an sich, und sich entwickelnd — ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichthum von Stufen und Momenten in sich enthält.

Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwickelung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwickelung. Je weiter diese Entwickelung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwickelung nicht nach Außen, als in

die Aeußerlichkeit, ſondern das Auseinandergehen der Entwickelung iſt eben ſo ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Allumfaſſende und Unveränderliche.

Indem das Hinausgehen der philoſophiſchen Idee in ihrer Entwickelung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, ſondern ebenſo ein Inſichhineingehen, ein Sichinſichvertiefen iſt: ſo macht das Fortſchreiten die vorher allgemeine, unbeſtimmte Idee in ſich beſtimmter; — weitere Entwickelung der Idee oder ihre größere Beſtimmtheit iſt Ein und daſſelbe. Hier iſt das Extenſivſte auch das Intenſivſte; — die Extenſion als Entwickelung iſt nicht eine Zerſtreuung und Auseinanderfallen, ſondern ebenſo ein Zuſammenhalt, der eben um ſo kräftiger und intenſiver, als die Ausdehnung, das Zuſammengehaltene reicher und weiter iſt.

Dieß ſind die abſtrakten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwickelung. So iſt die gebildete Philoſophie in ihr ſelber beſchaffen; — es iſt Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder ſchlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile, und die Syſtematiſation derſelben geht aus der Einen Idee hervor; alle dieſe Beſonderen ſind nur Spiegel und Abbilder dieſer Einen Lebendigkeit; ſie haben ihre Wirklichkeit nur in dieſer Einheit, und ihre Unterſchiede, ihre verſchiedenen Beſtimmtheiten zuſammen, ſind ſelbſt nur der Ausdruck, und die in der Idee enthaltene Form. So iſt die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie iſt, der Lichtquell, der in allen ſeinen Expanſionen nicht außer ſich kommt, ſondern gegenwärtig und immanent in ſich bleibt; — ſo iſt ſie das Syſtem der Nothwendigkeit und ihrer eigenen Nothwendigkeit, die damit ebenſo ihre Freiheit iſt.

3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie.

So ist die Philosophie System in der Entwickelung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie; und dieß ist der Hauptpunkt, — der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird.

Um dieß zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der Statt finden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur dieſe Bestimmung und Gestalt hervortreten kann; — oder es kann ohne dieß Bewußtseyn, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, — so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Konsequenz wirkt, aber diese Konsequenz nicht ausgedrückt ist: wie in der Natur, in der Stufe der Entwickelung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — oder wie im Kinde nach einander die körperlichen Vermögen, und vornehmlich die geistigen Thätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das Alles herkommt, von Innen für sich da, und jetzt sich zeigt, und die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit.

Die Eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben, als Natur und als Geist: so ist jene Darstellung vornehmlich

die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwickelungsmomente, in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besonderen Orten, unter diesem und jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwickelungen mit denselben hervortreten — kurz unter dieser empirischen Form, — dieß ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre, und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dieß wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; — aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe; wo diese Seite liegt — dieß näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dieß, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders seyn kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik u. s. f. studirt, macht sich da-

mit ja auch mit der Physik, Mathematik selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwickelung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntniß der Idee schon mitbringen, — so gut als man zur Beurtheilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dieß in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären, — dieß ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen, und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können: so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schaale Geschichte der Philosophie giebt, wenn in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrthümern, Gedankenspielen vorgestellt wird, — Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man Alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden seyen. Bei dem Mangel des philosophischen Geistes, den solche Geschichtsschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist, erhellt, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwickelung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wissenschaft verdient (nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber); eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges;

ste zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig seyn? Es muß schon vernünftiger Glaube seyn, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß so sehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist, sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Durch diese vorausgeschickten, allgemeinen Begriffe sind nun die Kategorien bestimmt, deren nähere Anwendung auf die Geschichte der Philosophie wir zu betrachten haben, — eine Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

a. Zeitliche Entwickelung der mannigfaltigen Philosophien.

Die unmittelbarste Frage, welche über diese Geschichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher so eben gemacht worden ist, — die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwickelung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein, und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, seyn, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankömmt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Seyn seine That ist. Die Natur ist, wie sie ist, und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist seine That die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß. *Γνῶθι σεαυτόν*, wisse Dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt. Das Bewußtseyn aber enthält

wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urtheil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Daseyn, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Aeußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die Eine der Weisen der Aeußerlichkeit aber ist die Zeit; welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dieß Daseyn und damit in der Zeit Seyn ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseyns überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwickelung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken, ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der — inneren — Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt ist, wesentlich nicht Ruhe, und ihr Daseyn wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwickelung tritt sie in ihr selbst ins Daseyn und in die Aeußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dieß Element des Denkens selbst aber ist abstrakt, ist die Thätigkeit eines einzelnen Bewußtseyns. Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtseyn, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sicherfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung; — eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft, und sich in einem einzelnen Bewußtseyn darstellt, sondern als der in dem Reichthum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwickelung geschieht es daher,

daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtseyn kommt; so daß dieses Volk und diese Zeit nur diese Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, — die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich aufthut.

Wenn wir nun so diese Bestimmungen von Konkret und Entwickelung festhalten: so erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, — so ist mit einem Male das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, außer einander Bleibendes sey, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt; — das Gerede, an welchem das Vornehmthun gegen Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt, und in seinem Stolze auf solche armselige Bestimmungen — ein wahrer Bettelstolz — zugleich selbst über das ganz Wenige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit. Dieß ist eine Kategorie, die doch jeder versteht, er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt; und meint: sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können, es verstehe sich von selbst, daß er wisse, was das ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derselben nicht. Die Mannigfaltigkeit ist im Flusse, muß wesentlich als in der Bewegung der Entwickelung gefaßt werden, — ein vorübergehendes Moment. Die konkrete Idee der Philosophie ist die Thätigkeit der Entwickelung, die Unterschiede, die sie an sich enthält, herauszusetzen. Diese Unterschiede sind Gedanken überhaupt; denn wir sprechen hier von der Entwickelung im Denken. Die Unterschiede, die in der Idee liegen, werden als Gedanken gesetzt; das ist das Erste. Das Zweite ist, daß diese Unterschiede zum Bestehen kommen müssen, der eine hier, der andere da. Daß sie dieß vermögen, dazu müssen sie Ganze,

Totalität seyn, die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Konkrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt; so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die Idee in einer eigenthümlichen Form. Man könnte sagen: Die Form sey gleichgültig, der Inhalt, die Idee sey die Hauptsache. Und man meint leicht billig zu seyn, wenn man zugiebt, die verschiedenen Philosophien enthalten die Idee, nur in verschiedenen Formen, — in dem Sinne, daß diese Formen zufällig seyen. Es kommt aber allerdings auf sie an. Diese Formen sind nichts Anderes, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; sie ist nur in ihnen, was sie ist, sie sind ihr also wesentlich, sie machen den Inhalt der Idee aus. Der Inhalt legt sich aus einander, und so ist er als Form. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern nothwendig; die Formen integriren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee; zusammen macht ihr Bild das Ganze aus. So wie sie außer einander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden.

Jedes System ist in Einer Bestimmung, allein es bleibt nicht dabei, daß sie so außer einander sind. Es muß das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dieß ist, daß sie zusammengefaßt und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes sich als Selbstständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Kontraktion ein, — die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Dieß Dritte kann selbst wieder nur der Anfang einer weiteren Entwickelung seyn. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche. Er hat aber auch ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden. Es sind viele Wendungen nöthig, ehe der Geist zum Bewußtseyn seiner kommend sich befreit. Nach die-

ser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten. Es ist daran vernünftig gebaut, durch inneren Werkmeister; nicht etwa wie die Juden oder Freimaurer am salomonischen bauen.

Die große Präsumtion, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen, — was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse giebt, — ist dann nichts Anderes, als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Das Beste in der Welt ist, was der Gedanke hervorbringt. Daher ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sey Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes — und das sind die Philosophien — für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und sein Glaube an die Vorsehung ist ein leeres Gerede.

Es ist allerdings lange Zeit — und die Länge der Zeit ist es, die auffallen kann, — welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten. Wenn man sich aber überhaupt über die Länge der Zeit verwundert, so kann die Länge allerdings etwas Auffallendes für die nächste Reflexion haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht pressirt ist, nicht zu eilen und Zeit genug hat, — „tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag" —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; (wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden?) Er hat nicht nur Zeit genug, — es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist, es kostet noch viel Anderes. Daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens macht, — darauf kommt es ihm auch nicht an. Er ist reich genug für

ſolchen Aufwand, er treibt ſein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu depenſiren. Es iſt ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzeſten Weg zu ihrem Ziel; dieß iſt richtig, — aber der Weg des Geiſtes iſt die Vermittelung, der Umweg. Zeit, Mühe, Aufwand, — ſolche Beſtimmungen auf dem endlichen Leben gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die beſonderen Einſichten nicht ſchon jetzt ausgeführt werden können, — nicht dieß oder jenes ſchon da iſt; in der Weltgeſchichte gehen die Fortſchritte langſam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geſchichte der Philoſophie.

Die erſte Folge aus dem Geſagten iſt dieſe, daß das Ganze der Geſchichte der Philoſophie ein in ſich nothwendiger, konſequenter Fortgang iſt; er iſt in ſich vernünftig, durch ſeine Idee beſtimmt. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philoſophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philoſophie nothwendig iſt, ſo iſt es auch ihre Geſchichte. Das Fortleitende iſt die innere Dialektik der Geſtaltungen. Das Endliche iſt nicht wahr, noch wie es ſeyn ſoll; daß es exiſtire, dazu gehört Beſtimmtheit. Die innere Idee zerſtört aber dieſe endlichen Geſtaltungen. Eine Philoſophie, die nicht die abſolute, mit dem Inhalt identiſche Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre iſt. A priori iſt der Fortgang nothwendig. Dieß hat die Geſchichte der Philoſophie als Exempel zu bewähren.

Die zweite Beſtimmung, die aus dem Bisherigen folgt, iſt die, daß jede Philoſophie nothwendig geweſen iſt, und noch iſt, keine alſo untergegangen, ſondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philoſophie erhalten ſind. Wir müſſen aber unterſcheiden zwiſchen dem beſonderen Princip dieſer Philoſophien, als beſonderem Princip, und zwiſchen der Ausführung dieſes Princips durch die ganze Weltanſchauung. Die Principe

sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Principe; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Princip dieser Philosophie, sondern nur dieß, daß dieß Princip das Letzte, die absolute Bestimmung sey. Die atomistische Philosophie z. B. ist zu der Bestimmung gekommen, daß das Atom das Absolute sey; es ist das unzerschneidbare Eins, — was tiefer das Individuelle, Subjektive ist; das bloße Eins ist das abstrakte Fürsichseyn, so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dieß atomistische Princip ist widerlegt worden; wir sind nicht Atomisten. Der Geist ist auch für sich seyendes Eins, Atom; das ist aber dürftige Bestimmung. Das Eins drückt also nicht das Absolute aus; aber dieß Princip ist auch erhalten, nur ist dieß nicht die ganze Bestimmung des Absoluten. Diese Widerlegung kommt in allen Entwickelungen vor. Die Entwickelung des Baums ist Widerlegung des Keims, die Blüthe die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind. Die Blüthe wird endlich widerlegt durch die Frucht; aber sie kann nicht zur Wirklichkeit kommen, ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen. Das Verhalten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; dann erst lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter, als rechtfertigen.

Drittens. Wir werden uns besonders auf die Betrachtung der Principe beschränken. Jedes Princip hat eine Zeit lang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, — das nennt man ein philosophisches System. Man hat auch die ganze Ausführung kennen zu lernen. Aber wenn das Princip noch abstrakt, ungenügend ist, so ist es nicht hinreichend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer Weltanschauung gehören. Die dürftige Bestimmung des Eins kann z. B. die Tiefe des Geistes nicht aus-

ſprechen. Die Beſtimmungen des Karteſius ſind von der Art, daß ſie für den Mechanismus ſehr gut hinreichen, weiter aber nicht; die Darſtellungen der anderen Weltanſchauungen (z. B. der vegetabiliſchen und animaliſchen Natur) ſind ungenügend, und daher unintereſſant. Wir betrachten daher nur die Principe dieſer Philoſophien, bei konkreteren Philoſophien haben wir dann auch die Hauptentwickelungen, Anwendungen zu berückſichtigen. Die Philoſophien von untergeordnetem Princip ſind nicht konſequent; ſie haben tiefe Blicke gethan, die aber außerhalb ihrer Principe liegen. So haben wir im Timäus des Plato eine Naturphiloſophie, deren Ausführung auch empiriſch ſehr dürftig iſt, da ſein Princip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Principe.

Viertens. Es ergiebt ſich daraus die Anſicht für die Geſchichte der Philoſophie, daß wir in ihr, ob ſie gleich Geſchichte iſt, es doch nicht mit Vergangenem zu thun haben. Der Inhalt dieſer Geſchichte ſind die wiſſenſchaftlichen Produkte der Vernünftigkeit; und dieſe ſind nicht ein Vergängliches. Was in dieſem Felde erarbeitet worden, iſt das Wahre und dieſes iſt ewig, exiſtirt nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer anderen. Die Körper der Geiſter, welche die Helden dieſer Geſchichte ſind, ihr zeitliches Leben (die äußeren Schickſale der Philoſophen) iſt wohl vorübergegangen, aber ihre Werke (der Gedanke, das Princip) ſind ihnen nicht nachgefolgt. Denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben ſie ſich nicht eingebildet, erträumt, gemeint — (Philoſophie iſt nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachſte Bewußtſeyn); — und ihre That iſt nur dieß, daß ſie das an ſich Vernünftige aus dem Schachte des Geiſtes, worin es zunächſt nur als Subſtanz, als inneres Weſen iſt, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtſeyn, in das Wiſſen befördert haben, — ein ſucceſſives Erwachen. Dieſe Thaten ſind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, — als Bilder von Ehemaligem, ſondern ſie ſind jetzt, noch ebenſo ge-

genwärtig, ebenso lebendig, als zur Zeit ihres Hervortretens. (Das Princip ist nicht vergangen; wir sollen selbst darin präsent seyn.) Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtniß zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden; — Elemente, welche selbst vergänglich, oder der Boden des Vergänglichen sind, sondern das Denken (den Begriff), das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Seyn des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, — die Kenntniß des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu thun.

c. Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst.

Wir können uns den ganzen in der Zeit vertheilten Reichthum zu eigen machen. In der Reihe der Philosophien muß darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisirung der philosophischen Wissenschaft selber ist. Man kann meinen, daß die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse als die Ordnung, in welcher in der Zeit diese Begriffe hervorgegangen sind. Im Ganzen ist die Ordnung dieselbe. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken. Den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstrakte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist. Das Konkretere, Reichere ist das Spätere; das Erste ist das Aermste an Bestimmungen. Es kann dieß der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen, aber philosophische Vorstellungen sind ebenso oft das gerade Gegentheil, was man meint, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, — aber diese nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sey das Konkrete. So ist das Kind, als noch in der

ursprünglichen Totalität seiner Natur, konkreter. Der Mann ist beschränkt, nicht mehr diese Totalität, er lebt ein abstrakteres Leben, — stellen wir uns vor. Der Mann handelt nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüth, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstrakten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte; so scheint uns auch das Gefühl konkreter, als das Denken, die Thätigkeit der Abstraktion, des Allgemeinen. In der That ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewußtseyn ist freilich überhaupt konkreter, und wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt. Wir müssen also das natürliche Konkrete vom Konkreten des Gedankens unterscheiden, welches seiner Seits wieder arm an Sinnlichkeit ist. Das Kind ist auch das Abstrakteste, — das Aermste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstrakt, als Denken ist er aber konkreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings abstrakt, als von allgemeiner Art, z. B. seine Familie zu ernähren, oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objektiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, — da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich, und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings Hauptzweck seine subjektive Bildung ist, oder ein Schlagen ins Blaue. So ist die Wissenschaft konkreter als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus *erstens*, daß die ersten Philosophien die ärmsten und abstraktesten sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, sind nicht erfüllt. Dieß muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist. Wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tieferen Bewußtseyn zukommen. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales ei-

gentlich Theismus oder Atheismus gewesen sey, *) ob er einen persönlichen Gott, oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjektivität der höchsten Idee, den Begriff der Persönlichkeit Gottes an. Solche Subjektivität, wie wir sie fassen, ist ein viel, viel reicherer, intensiverer, und darum viel späterer Begriff, der in der älteren Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der Eine Gott in der jüdischen Religion; aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist. Legen wir unsere Vorstellung zu Grunde, so kann nach dieser tieferen Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden. Ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwickelung haben konnten, zu der wir gekommen sind. Tiefe scheint auf Intension zu deuten, aber je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. Das Größere ist hier die Stärke des Gegensatzes, der Trennung; die größere Macht überwindet die größere Trennung.

An diese Folge schließt sich unmittelbar an, daß — indem der Fortgang der Entwickelung weiteres Bestimmen, und dieß ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist — somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist. In ihr muß alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, — sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte seyn. Das Anfängliche ist das Abstrakteste, weil es das Anfängliche ist, sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die konkreteste.

*) Flatt: de Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4.

Es ist dieß, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter keine Präsumtion der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer späteren Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist, daß sie gefordert, hervorgetrieben von diesen früheren Standpunkten, nicht isolirt für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dieß, was in der Natur der Sache ist, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter über die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, — oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien, und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich Eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie versetzen können, — durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind; sie heißen sie eine Modephilosophie.

Lächerlicher, du nennst dieß Mode, wenn immer von Neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.

Eine zweite Folge betrifft die Behandlung der älteren Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht etwas Schuld zu geben, — bei ihnen Bestimmungen zu vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren; ebenso sie nicht mit Konsequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn

sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen. Man muß nur historisch zu Werke gehen; nur dieß ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtigkeiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen; eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, — an die er nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt, nicht die geringste historische Spur sich findet. In Brucker's großer Geschichte der Philosophie sind so von Thales *) und von Anderen eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat, — Sätze, auch Citationen dazu aus Raisonnements ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Brucker's Pracedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolfischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems seyn müßten, — und eine solche reine, baare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Faktum wäre. Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dieß macht aber den Fortgang der Entwickelung aus; der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht gerade darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtseyn herausgetreten waren, — ein Bewußtseyn so weit entwickelt worden war, oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwickelung und Herausetzung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze, es ist aber etwas ganz An-

*) *Bruckeri Historia critica philosophiæ: Tom. I, p.* 465 — 478 *etc.*

deres, ob ſie ſchon herausgeſetzt ſind oder nicht; auf das Herausſetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an.

Wir müſſen daher nur die eigenſten Worte gebrauchen, das Entwickeln ſind fernere Gedankenbeſtimmungen, die noch nicht zum Bewußtſeyn jenes Philoſophen gehören. So ſagt Ariſtoteles, Thales habe geſagt, das Princip (ἀρχή) aller Dinge ſey das Waſſer. Anaximander aber ſoll erſt ἀρχή gebraucht haben, ſo hat Thales noch nicht dieſe Gedankenbeſtimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das zu Grunde Liegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbeſtimmung von Urſache in ſeine Philoſophie ein, erſte Urſache iſt aber eine noch weitere Beſtimmung. So giebt es ganze Völker, die dieſen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwickelung. Und wenn ſchon im Allgemeinen der Unterſchied der Bildung in dem Unterſchiede der Gedankenbeſtimmungen beſteht, die heraus ſind, ſo muß dieß bei den Philoſophien noch mehr der Fall ſeyn. So ſoll nach Brucker Thales geſagt haben: Ex nihilo fit nihil; denn Thales ſagt, das Waſſer ſey ewig, ſo wäre er alſo unter die Philoſophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts läugnen. Davon hat Thales aber — geſchichtlich wenigſtens — nichts gewußt. Auch Herr Profeſſor Ritter, deſſen Geſchichte der ioniſchen Philoſophie fleißig geſchrieben iſt, und der darin im Ganzen mäßig iſt, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeſchrieben als geſchichtlich iſt. Er ſagt:*) „Daher müſſen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamiſche anſehen. Er betrachtete die Welt als das alles umfaſſende lebendige Thier, welches aus einem Saamen ſich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren, feucht ſey oder Waſſer. Die Grundanſchauung des Thales alſo iſt die, daß die Welt ein le-

*) Geſchichte der ioniſchen Philoſophie S. 12 —13.

bendiges Ganze sey, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung." *) Das ist etwas ganz Anderes, als was Aristoteles sagt. Von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Diese Konsequenz liegt nahe, aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz Anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Drittens: Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortschreitende Entwickelung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird: so ist auch jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwickelungsstufe, und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Werth und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um ihr ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet. Es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntniß gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewußtseyns, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden. Solche Fragen setzen gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwickelungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an, und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt; der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er geht nicht über sie hinaus. Denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der

*) Vergl. S. 16.

Philoſophie denkend erfaßt wird; ſie iſt ſein Denken ſeiner ſelbſt, und iſt ſomit ſein beſtimmter ſubſtantieller Inhalt. Jede Philoſophie iſt Philoſophie ihrer Zeit, ſie iſt Glied in der ganzen Kette der geiſtigen Entwickelung; ſie kann alſo nur Befriedigung für die Intereſſen gewähren, die ihrer Zeit angemeſſen ſind.

Aus dieſem Grunde aber befriedigt den Geiſt, in dem nun ein tiefer beſtimmter Begriff lebt, eine frühere Philoſophie nicht. Was er in ihr finden will, iſt dieſer Begriff, der bereits ſeine innere Beſtimmung und die Wurzel ſeines Daſeyns ausmacht, als Gegenſtand für das Denken erfaßt; er will ſich ſelbſt erkennen. Aber in dieſer Beſtimmtheit iſt die Idee in der früheren Philoſophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die platoniſche, ariſtoteliſche u. ſ. f. Philoſophie, alle Philoſophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Principien; aber in dieſer Geſtalt und Stufe, auf der die platoniſche und ariſtoteliſche Philoſophie war, iſt die Philoſophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen ſtehen bleiben, ſie können nicht wiedererweckt werden. Es kann deswegen heutiges Tages keine Platoniker, Ariſtoteliker, Stoiker, Epikuräer mehr geben. Sie wieder erwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in ſich gegangenen Geiſt auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er ſich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenſo Thörichtes ſeyn, als wenn der Mann ſich Mühe geben wollte, ſich auf den Standpunkt des Jünglings zu verſetzen, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu ſeyn, — obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und daſſelbe Individuum iſt. Die Zeit der Wiederauflebung der Wiſſenſchaften, die neue Epoche des Wiſſens, die ſich im 15ten und 16ten Jahrhundert aufgethan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten Studium, ſondern auch mit der Aufwärmung der alten Philoſophien angefangen. Marſilius Ficinus war ein Platoniker; von Kosmus Medicis ward ſogar eine Akademie der platoniſchen Philoſophie (mit Profeſſoren) eingeſetzt, und Fi-

cinus an ihre Spitze gestellt. So gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die epikuräische Philosophie aufgestellt, epikuräisch in der Physik philosophirend; Lipsius wollte ein Stoiker seyn u. s. f. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes: alte Philosophie und Christenthum, — aus und in diesem hatte sich noch keine eigenthümliche Philosophie entwickelt, — sey so zweierlei, daß sich im Christenthum keine eigenthümliche Philosophie entwickeln könne; sondern was man beim oder gegen das Christenthum für Philosophie hatte und haben könne, sey eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien unter das Lebendige gebracht können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich, und hatte somit ein höheres Bedürfniß für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sicheinlernens in bedingende vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch nothwendige Bildungsstufen anzusehen; wie solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen (Wiederlernen) solcher dem Geiste fremd gewordenen Principien, in der Geschichte als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte, Erscheinung auftritt. Dergleichen sind nur Uebersetzungen, keine Originale; und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntniß seiner eigenen Ursprünglichkeit.

Wenn die neuste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man ins Besondere die platonische Philosophie dazu — näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwickelungen der folgenden Zeiten herauszukommen — empfohlen hat: so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wiedereinlernens; sondern dieser Rath der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft zu den

Wilden der nordamerikaniſchen Wälder, ihren Sitten und den entſprechenden Vorſtellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchiſedeks, welche Fichte einmal (ich glaube in ſeiner Beſtimmung des Menſchen) als die reinſte und einfachſte und damit als diejenige aufgewieſen hat, zu der wir zurückkommen müſſen. Es iſt einer Seits in ſolchem Rückſchreiten die Sehnſucht nach einem Anfang und feſten Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieſer iſt in dem Denken und der Idee ſelbſt, nicht einer autoritätsartigen Form zu ſuchen. Anderer Seits kann ſolche Zurückweiſung des entwickelten, reichgewordenen Geiſtes auf ſolche Einfachheit — d. h. auf ein Abſtraktum, einen abſtrakten Zuſtand oder Gedanken — nur als die Zuflucht der Ohnmacht angeſehen werden, welche dem reichen Material der Entwickelung, das ſie vor ſich ſieht, und das eine Anforderung iſt, vom Denken gewältigt und zur Tiefe zuſammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt, und ihre Hülfe in der Flucht vor demſelben und in der Dürftigkeit ſucht.

Aus dem Geſagten erklärt ſich, warum ſo Mancher, — der (es ſey durch ſolche beſondere Empfehlung veranlaßt, oder überhaupt von dem Ruhm eines Plato oder der alten Philoſophie im Allgemeinen angezogen) an dieſelbe geht, um ſich ſeine eigene Philoſophie ſo aus den Quellen zu ſchöpfen, — ſich durch ſolches Studium nicht befriedigt findet, und ungerechtfertigt von dannen geht. Es iſt nur bis zu einem gewiſſen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wiſſen, was man in den alten Philoſophen oder in der Philoſophie jeder anderen beſtimmten Zeit zu ſuchen hat; oder wenigſtens wiſſen, daß man in ſolcher Philoſophie eine beſtimmte Entwickelungsſtufe des Denkens vor ſich hat, und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfniſſe des Geiſtes zum Bewußtſeyn gebracht ſind, welche innerhalb der Grenzen einer ſolchen Stufe liegen. In dem Geiſte der neueren Zeit ſchlummern tiefere Ideen, die, um

ſich wach zu wiſſen, einer anderen Umgebung und Gegenwart bedürfen, als jene abſtrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Urſprung des Uebels und des Böſen, die Vorſehung, u. ſ. f. nicht ihre philoſophiſche Erledigung. Man kann über ſolche Gegenſtände ſich wohl Theils populäre fromme Anſichten aus ſeinen ſchönen Darſtellungen holen, Theils aber den Entſchluß, dergleichen philoſophiſch ganz auf der Seite liegen zu laſſen, oder aber das Böſe, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das Eine noch das Andere iſt befriedigend für den Geiſt, wenn dergleichen Gegenſtände einmal für ihn ſind, wenn der Gegenſatz des Selbſtbewußtſeyns ihm die Stärke erreicht hat, um in ſolche Intereſſen vertieft zu ſeyn. Ebenſo verhält es ſich mit den Fragen über das Erkenntnißvermögen, über den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Plato's Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbſtſtändigkeit des Ich in ſich, ſein Fürſichſeyn war ihm fremd. Der Menſch war noch nicht ſo in ſich zurückgegangen, hatte ſich noch nicht für ſich geſetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte ſich aber nur in der Einheit mit ſeinem Weſen. Der Athener wußte ſich frei, ein römiſcher Bürger, ein ingenuus war frei. Daß aber der Menſch an und für ſich frei ſey, ſeiner Subſtanz nach, als Menſch frei geboren, — das wußte weder Plato noch Ariſtoteles, weder Cicero noch die römiſchen Rechtslehrer, obgleich dieſer Begriff allein die Quelle des Rechts iſt. Erſt in dem chriſtlichen Princip iſt weſentlich der individuelle perſönliche Geiſt von unendlichem, abſolutem Werthe; Gott will, daß allen Menſchen geholfen werde. In der chriſtlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menſchen frei, daß Chriſtus die Menſchen befreit hat, ſie vor Gott gleich, zur chriſtlichen Freiheit befreit ſind. Dieſe Beſtimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung u. ſ. f., und es iſt ungeheuer viel, was damit vorge-

rückt worden ist; — aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu seyn. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben, die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntniß, daß der Mensch von Natur frei ist, dieß Wissen seiner selbst ist nicht alt.

B.

Verhältniß der Philosophie zu anderen Gebieten.

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äußere Geschichte der Zeit von sich auszuschließen, und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern. In der That stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter und zwar die höchste Spitze desselben dar. Sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben. Es ist, um dieser innigen Berührung willen, näher zu betrachten, Theils welches Verhältniß eine Philosophie zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, Theils aber vornehmlich was ihr eigenthümlich ist, worauf also, mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist. Dieser nicht bloß äußerliche, sondern wesentliche Zusammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müssen. Die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite des Zusammenhanges, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion u. s. f.; wodurch wir zugleich die nähere Bestimmung der Philosophie selber erhalten.

1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhanges.

Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion u. s. f. zu betrachten seyen, weil sie großen Einfluß auf die Philosophie der Zeit gehabt haben, und diese ebenso einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien, wie „großer Einfluß," begnügt: so stellt man Beides in einen äußerlichen Zusammenhang, und geht von dem Gesichtspunkte aus, daß beide für sich selbstständig sind. Hier müssen wir dieß Verhältniß jedoch nach einer anderen Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß, der Wirkung auf einander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, daß Ein Geist nur ist, der sich in verschiedenen Momenten manifestirt und ausprägt.

a. Aeußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophiren.

Zuerst ist zu bemerken, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich ist, daß überhaupt philosophirt werde. „Erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophiren angefangen," sagt Aristoteles;*) denn da die Philosophie ein freies, nicht selbstsüchtiges Thun ist; so muß vorerst die Angst der Begierden verschwunden, Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich eingetreten seyn, Leidenschaften müssen abgerieben, das Bewußtseyn so weit fortgerückt seyn, um an allgemeine Gegenstände zu denken. Die Philosophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Nothwendigkeit als solcher angehören. Insofern ist die Philosophie allerdings entbehrlich. Es kommt aber darauf an, was man nothwendig nennt. Von Seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Nothwendigste setzen.

*) *Metaphysik I*, 2.

b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophiren.

So sehr die Philosophie auch, als Denken, Begreifen des Geistes einer Zeit, aprioriſch ist: so wesentlich ist sie auch Resultat; der Gedanke ist resultirend, hervorgebracht, er ist die Lebendigkeit, Thätigkeit sich hervorzubringen. Diese Thätigkeit enthält das wesentliche Moment einer Negation, Hervorbringen ist auch Vernichten; die Philosophie, damit sie sich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte. Die Philosophie tritt zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat; der Geist geht über seine natürliche Gestalt hinaus, er geht von seiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens zum Reflektiren, Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift, wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch eingetreten ist zwischen dem inneren Streben und der äußeren Wirklichkeit, die bisherige Gestalt der Religion u. s. w. nicht mehr genügt, der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund giebt oder unbefriedigt in derselben weilt, ein sittliches Leben sich auflöst, — erst dann wird philosophirt. Der Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens.

Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit

ihren Abſtraktionen, Grau in Grau malend, ſo iſt die Friſche der Jugend, der Lebendigkeit ſchon fort; und es iſt ihre Verſöhnung eine Verſöhnung nicht in der Wirklichkeit, ſondern in der ideellen Welt. Die Philoſophen in Griechenland haben ſich von den Staatsgeſchäften zurückgezogen; ſie ſind Müßiggänger geweſen, wie das Volk ſie nannte, und haben ſich in die Gedankenwelt zurückgezogen.

Es iſt dieß eine weſentliche Beſtimmung, die bewährt wird in der Geſchichte der Philoſophie ſelbſt. So iſt mit dem Untergange der ioniſchen Staaten in Kleinaſien die ioniſche Philoſophie aufgegangen. Sokrates und Plato hatten keine Freude mehr am atheniſchen Staatsleben, welches in ſeinem Untergange begriffen war: Plato ſuchte ein Beſſeres beim Dionyſius zu bewerkſtelligen; ſo tritt in Athen mit dem Verderben des atheniſchen Volks die Zeit ein, wo die Philoſophie dort hervorkommt. In Rom breitete ſich die Philoſophie erſt mit dem Untergange des eigentlichen römiſchen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der römiſchen Kaiſer aus, — in dieſer Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politiſchen Lebens, wo das frühere religiöſe Leben wankte, Alles in Auflöſung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des römiſchen Kaiſerthums, das ſo groß, reich, prachtvoll, aber innerlich erſtorben war, iſt verbunden die hohe und höchſte Ausbildung der alten Philoſophie durch die neuplatoniſchen alexandriniſchen Philoſophen. Ebenſo im 15ten und 16ten Jahrhundert, als das germaniſche Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und — (während früher das politiſche Leben noch in Einheit mit der Religion geſtanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, dieſe dennoch die herrſchende blieb) — jetzt der Bruch zwiſchen Staat und Kirche eingetreten war: da iſt die Philoſophie zunächſt zwar nur eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit

ſelbſtſtändig aufgetreten. Die Philoſophie tritt ſo nur in einer gewiſſen Bildungsepoche des Ganzen ein.

c. Die Philoſophie als der Gedanke ihrer Zeit.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philoſophirt wird, ſondern in einem Volke iſt es eine beſtimmte Philoſophie, die ſich aufthut, und dieſe Beſtimmtheit des Standpunkts des Gedankens iſt dieſelbe Beſtimmtheit, welche alle anderen geſchichtlichen Seiten des Volksgeiſtes durchdringt, im innigſten Zuſammenhange mit ihnen iſt, und ihre Grundlage ausmacht. Die beſtimmte Geſtalt einer Philoſophie alſo iſt gleichzeitig mit einer beſtimmten Geſtalt der Völker, unter welchen ſie auftritt, mit ihrer Verfaſſung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geſelligem Leben, Geſchicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten deſſelben, mit ihren Verſuchen und Arbeiten in Kunſt und Wiſſenſchaft, mit ihren Religionen, den Kriegsſchickſalen und äußerlichen Verhältniſſen überhaupt, — mit dem Untergange der Staaten, in denen dieß beſtimmte Princip ſich geltend gemacht hatte, und mit der Entſtehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip ſeine Erzeugung und Entwickelung findet. Der Geiſt hat das Princip der beſtimmten Stufe ſeines Selbſtbewußtſeyns, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichthum ſeiner Vielſeitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieſer reiche Geiſt eines Volkes iſt eine Organiſation, — ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abtheilungen hat, welches Alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von dieſen mannigfaltigen Seiten iſt die Philoſophie Eine Form, und welche? Sie iſt die höchſte Blüthe, — ſie der Begriff der ganzen Geſtalt des Geiſtes, das Bewußtſeyn und das geiſtige Weſen des ganzen Zuſtandes, der Geiſt der Zeit, als ſich denkender Geiſt vorhanden. Das vielgeſtaltete Ganze ſpiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem ſich wiſſenden Begriffe deſſelben, ſich ab.

Die Philoſophie, die innerhalb des Chriſtenthums nothwen-

dig iſt, konnte nicht in Rom Statt finden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derſelben Beſtimmtheit ſind. Das Verhältniß der politiſchen Geſchichte, Staatsverfaſſungen, Kunſt, Religion zur Philoſophie iſt deswegen nicht dieſes, daß ſie Urſachen der Philoſophie wären, oder umgekehrt, dieſe der Grund von jenen; ſondern ſie haben vielmehr alle zuſammen eine und dieſelbe gemeinſchaftliche Wurzel, — den Geiſt der Zeit. Es iſt Ein beſtimmtes Weſen, Charakter, welcher alle Seiten durchdringt, und ſich in dem Politiſchen und in dem Anderen, als in verſchiedenen Elementen darſtellt; — es iſt Ein Zuſtand, der in allen ſeinen Theilen in ſich zuſammenhängt, und deſſen verſchiedene Seiten, ſo mannigfaltig und zufällig ſie ausſehen mögen, ſo ſehr ſie ſich auch zu widerſprechen ſcheinen, nichts der Grundlage Heterogenes in ſich enthalten. Dieſe beſtimmte Stufe iſt aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geiſt einer Zeit ſeine ganze Wirklichkeit und ihr Schickſal nach ſeinem Principe ausprägt, — dieſen ganzen Bau begreifend darzuſtellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenſtand der philoſophiſchen Weltgeſchichte überhaupt. Aber uns gehen die Geſtaltungen nur an, welche das Princip des Geiſtes in einem mit der Philoſophie verwandten geiſtigen Elemente ausprägen.

Dieß iſt die Stellung der Philoſophie unter den Geſtaltungen. Eine Folge davon iſt, daß die Philoſophie ganz identiſch iſt mit ihrer Zeit. Sie ſteht daher nicht über ihrer Zeit, ſie iſt Wiſſen des Subſtantiellen ihrer Zeit. Ebenſo wenig ſteht ein Individuum, als Sohn ſeiner Zeit, über ſeiner Zeit: das Subſtantielle derſelben, welches ſein eigenes Weſen, manifeſtirt er nur in ſeiner Form; niemand kann über ſeine Zeit wahrhaft hinaus, ſo wenig, wie aus ſeiner Haut. Die Philoſophie ſteht jedoch anderer Seits der Form nach über ihrer Zeit, indem ſie als das Denken deſſen, was der ſubſtantielle Geiſt derſelben iſt, ihn ſich zum Gegenſtande macht. Inſofern ſie im Geiſte

ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt, zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, stellt ihn sich gegenüber; aber dieß ist nur formell, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dieß Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes; so ist der formelle Unterschied auch ein realer wirklicher Unterschied. Dieß Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwickelung hervorbringt; die neuen Formen sind nur Weisen des Wissens. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dieß enthält wieder einen neuen Unterschied, und so kommt eine neue Philosophie hervor. Die Philosophie ist also schon ein weiterer Charakter des Geistes; sie ist die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Konkrete hiervon werden wir weiter haben. Wir werden so sehen, daß das, was die griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten.

Näher Theils nach ihrem Elemente, Theils nach den eigenthümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitzthümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein, und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Spekulative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen; — Theils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen ihn

zu bearbeiten, herauszupräpariren, Theils weil dieser mit so vielem Anderen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkürlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an den Namen der Philosophie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.

Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen: dreierlei verwandte Seiten sind näher herauszuheben und von der Philosophie abzuscheiden. Die erste dieser Seiten ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind Anfänge des verständigen Denkens. Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig in der griechischen Zeit so gut, wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das raisonnirende Philosophiren, die verständige Metaphysik.

a. Verhältniß der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung.

Was die besonderen Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntniß und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie. Aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber systematische Wissenschaften sind, und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt, es sey daß die äußere Erfahrung oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht, Pflicht die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grund-

sätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigenthümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewußtseyn und das Leben regieren. Unser Bewußtseyn hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstraktes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtseyn die ganz abstrakte Denkbestimmung: Seyn, — die Sonne ist am Himmel, die Traube ist reif u. s. f. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft und ihrer Aeußerung u. s. w. fort. All sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der konkrete Stoff gefaßt ist, der den Menschen in seinem Thun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn in den vielschichtigen Stoff versenkt: dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben, und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nun selten zur Philosophie. Doch finden sich auch davon Spuren, wie z. B. die philosophische Fakultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind. Zusammenhängend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein „philosophisches Journal" in England (von Thomson) schreibt über Chemie, Ackerbau

(den Mist), Wirthschaftskunde, Gewerbkunde, wie Hermbstädt's Journal, und theilt Erfindungen hierüber mit. Die Engländer nennen physikalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders aber Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens genommen sind oder aus der Erfahrung, werden Philosophie genannt; endlich auch Theorien, Grundsätze über die National-Oekonomie. Und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt. In Liverpool war vor einiger Zeit ein Gastmal zu Ehren des Minister Canning; in seiner Danksagung kommt vor, daß er England Glück wünsche, daß dort die philosophischen Grundsätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geist sich auf allgemeine Gegenstände wirft, die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, z. B. die Ursachen der Dinge zu erkennen sucht. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophiren; denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Oder in Ansehung des Geistigen, wenn allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen (Pflichten, wesentliche Verhältnisse) ausgesprochen werden: so haben die, welche sie ausgesprochen, Weise oder Philosophen geheißen. So begegnen uns sogleich im Anfange der griechischen Philosophie die sieben Weisen und die ionischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen, Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten. So soll Thales (nach Andern ein Anderer) Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Pythagoras hat das Princip der Harmonie der

Töne gefunden. Andere haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sey durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgiebt. Solche Sätze gehören, als Produkte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, daß über das bloß sinnliche Anstieren hinausgegangen wird, so wie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt. Wir finden in solcher Zeit auch Sittensprüche, moralische Sentenzen, einen allgemeinen sittlichen Inhalt habend: so die der sieben Weisen; auch Sprüche über das allgemeine Geschehen der Natur.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der Wissenschaften ebenso merkwürdig in dieser Hinsicht. Allgemeine Grundsätze über den Staat u. s. w. wurden ausgesprochen; es ist eine philosophische Seite darin, so die Philosophie von Hobbes und Descartes. Die Schriften des Letzteren enthalten philosophische Principien, seine Naturphilosophie und seine Ethik sind aber empirisch, wogegen Spinoza's Ethik auch allgemeine Ideen, Erkenntniß Gottes, der Natur in sich schließt. Wenn früher die Medicin eine Sammlung von Einzelnheiten, und dabei ein theosophisches Gebrau war, mit Astrologie u. s. w. vermischt — (auch durch Heiligthümer wurde geheilt, was nicht so fern lag): — so trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Gesetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das aprioriſche Raisonniren über die natürlichen Dinge nach der Metaphysik der scholastischen Philosophie, oder von der Religion aus, aufgegeben. Die newtonische Philosophie enthält nichts Anderes als die Naturwissenschaft, d. h. die Kenntniß von den Gesetzen, Kräften, allgemeinen Beschaffenheiten der Natur, geschöpft aus der Wahrnehmung, aus

der Erfahrung. So ſehr dieß auch dem Principe der Philoſophie entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint, ſo hat es doch dieß mit der Philoſophie gemein, daß die Grundſätze allgemein, und näher, daß ich dieß erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch iſt.

Dieſe Form iſt im Allgemeinen dem Poſitiven entgegengeſetzt; und iſt beſonders aufgetreten im Gegenſatz gegen die Religion und gegen das Poſitive derſelben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten feſtgeſetzt hatte, ſo hat der Menſch jetzt aus dem Zeugniß ſeines eigenen Denkens, *) Gefühls, Vorſtellens ein Mistrauen dagegen bekommen. Ebenſo hat ſich dieß Princip gegen die geltenden Staatsverfaſſungen gewendet, und dafür andere Principien geſucht, um ſie danach zu berichtigen; ſo allgemeine Grundſätze des Staats. In eben der Rückſicht, wie die Religion poſitiv war, ſo galten auch die Gründe des Gehorſams der Unterthanen gegen den Fürſten, die Obrigkeit. Die Könige hatten, als die Geſalbten des Herrn, im Sinne der jüdiſchen Könige, ihre Gewalt von Gott, ihm Rechenſchaft zu geben; die Obrigkeit ſey von Gott eingeſetzt. Inſofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feſte, poſitive Wiſſenſchaften; dieß Poſitive komme nun, woher es wolle. Gegen dieſe äußere Autorität hat ſich das Nachdenken gewendet; ſo war (beſonders in England) die Quelle des Staats- und Civil-Rechts nicht mehr bloß göttliche Autorität, wie das moſaiſche Recht. Sondern Hugo Grotius z. B. ſchrieb ein Völkerrecht; was geſchichtlich bei den Völkern als Recht galt, der consensus gentium war dabei Hauptmoment. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen geſucht, z. B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das iſt eine ganz andere Quelle der Wahr-

*) „Mein eigenes Denken" iſt eigentlich ein Pleonasmus. Jeder muß für ſich denken; es kann Keiner für den Anderen denken.

heit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte. Dieß Unterschieben eines anderen Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophiren genannt.

Dieses Wissen war so Wissen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wissens. Indem dieser Inhalt aus der menschlichen Vernunft durch Selbstsehen kam, so sind die Menschen so selbstthätig gewesen. Dieses Selbstdenken ist geehrt, und menschliche Weisheit, Weltweisheit genannt worden, da sie Irdisches zum Gegenstande hatte und auch in der Welt selbst entstanden war. Dieses war die Bedeutung der Philosophie gewesen. Man hat so Recht, die Philosophie Weltweisheit zu nennen. Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; aber sie hat auch denselben Zweck, wie die Religion. Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie den Spitznamen der Weltweisheit wieder aufgewärmt, und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion die Rede sey; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die selbstthätige Thätigkeit des Geistes ist hier das ganz richtige Moment, welches der Philosophie zukommt, wenn gleich der Begriff der Philosophie durch diese formelle Bestimmung, welche sich auf endliche Gegenstände beschränkt, noch nicht erschöpft wird. Diesen Wissenschaften, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, daß sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben. Dieser Mangel, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältniß der Philosophie zur Religion.

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formelle, selbstständige Erkenntniß überhaupt verwandt war: so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegentheil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt. Ihr Gegenstand ist nicht das Irdische,

Weltliche, ſondern das Unendliche. Mit der Kunſt und vornehmlich mit der Religion hat die Philoſophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenſtände zum Inhalt zu haben. Sie ſind die Weiſen, in welchen die höchſte Idee für das nicht philoſophiſche, fürs empfindende, anſchauende, vorſtellende Bewußtſeyn vorhanden iſt. Und indem der Zeit nach im Gange der Bildung die Erſcheinung der Religion dem Hervortreten der Philoſophie vorangeht, ſo iſt dieſes Verhältniß weſentlich zu erwähnen. Und es hat ſich die Beſtimmung für den Anfang der Geſchichte der Philoſophie daran zu knüpfen, — indem eben zu zeigen iſt, inwiefern von ihr das Religiöſe auszuſchließen, und mit ihm nicht der Anfang zu machen iſt.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie ſie ſich das Weſen der Welt, die Subſtanz der Natur und des Geiſtes vorſtellten, und wie das Verhältniß des Menſchen zu demſelben. Das abſolute Weſen iſt hier ihrem Bewußtſeyn Gegenſtand; Gegenſtand, — zunächſt das Andere für ſie, ein Jenſeits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Kultus hebt der Menſch dieſen Gegenſatz auf, und erhebt ſich zum Bewußtſeyn der Einheit mit ſeinem Weſen, — dem Gefühl oder der Zuverſicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menſchen zur Verſöhnung mit ſich angenommen hat. Iſt in der Vorſtellung ſchon, wie z. B. bei den Griechen, dieß Weſen ein dem Menſchen bereits an und für ſich freundliches, ſo iſt der Kultus mehr nur der Genuß dieſer Einheit. Dieß Weſen iſt nun überhaupt die an und für ſich ſeyende Vernunft, die allgemeine konkrete Subſtanz, der Geiſt, deſſen Urgrund ſich objektiv im Bewußtſeyn iſt; es iſt dieß alſo eine Vorſtellung deſſelben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, ſondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit iſt. Es iſt oben erinnert worden, daß man, wie die Philoſophie, ſo die Religion zuerſt faſſen müſſe, d. i. ſie als vernünftig erkennen und anerkennen müſſe. Denn

ſie iſt das Werk der ſich offenbarenden Vernunft, und ihr höchſtes, vernünftigſtes. Es ſind abſurde Vorſtellungen, daß Prieſter dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben u. ſ. f.; es iſt eben ſo leicht, als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, der Täuſchung anzuſehen. Misbraucht haben ſie oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Konſequenz des äußeren Verhältniſſes und zeitlichen Daſeyns der Religion iſt; aber weil ſie Religion iſt, kann ſie wohl hie und da an dieſem äußerlichen Zuſammenhange ergriffen werden, aber weſentlich iſt ſie es, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwickelungen feſthält, und die über ſie erhabene Region ausmacht. Dieſe Region des Geiſtes iſt vielmehr das Heiligthum der Wahrheit ſelbſt, das Heiligthum, worin die übrige Täuſchung der Sinnenwelt, der endlichen Vorſtellungen und Zwecke, — dieſes Feldes der Meinung und der Willkür zerfloſſen iſt.

Dieß Vernünftige, wie es weſentlicher Inhalt der Religionen iſt, könnte herauszuheben, und als geſchichtliche Reihe von Philoſophemen aufzuführen zu ſeyn ſcheinen. Die Philoſophie ſteht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denſelben Gegenſtand: die allgemeine, an und für ſich ſeyende Vernunft; der Geiſt will ſich dieſen Gegenſtand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geſchieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden iſt, iſt verſchieden von derjenigen, wie er in der Philoſophie vorhanden iſt; und deswegen iſt eine Geſchichte der Philoſophie von einer Geſchichte der Religion nothwendig unterſchieden. Die Andacht iſt nur: daran hin denken; die Philoſophie will dieſe Verſöhnung durch denkende Erkenntniß vollbringen, indem der Geiſt ſein Weſen in ſich aufnehmen will. Die Philoſophie verhält ſich in der Form des denkenden Bewußtſeyns zu ihrem Gegenſtande; die Religion nicht auf dieſe Weiſe. Aber der Unterſchied beider Sphären darf nicht ſo abſtrakt gefaßt werden, als

ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; sie hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil Beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine persische, indische u. s. f. Philosophie aufzuführen; — eine Gewohnheit, die zum Theil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Aegypten geholt habe. Es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem orientalischen Alterthum Religion und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sey. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen, und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig seyn, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken, als inneren Inhalt implicite in ihren Mythen, Phantasie-Vorstellungen, positiven eigentlichen Geschichten, so daß wir solchen Inhalt erst hernach als Philosophem aus den Mythen herausgraben müssen; sondern die Religion hat den Inhalt auch explicite in der Form des Gedankens. In der persischen und indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, spekulative Gedanken selbst ausgesprochen. Ja es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z. B. die Philosophie der

Kirchenväter. Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen; wir finden hier eine Verbindung oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage ist nun: einer Seits, wie unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie (Wissen der Religion) oder Religion (als Bewußtseyn); und dann: inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen. Es ist hier von zwei Seiten zu sprechen, erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie, zweitens von der Philosophie innerhalb der Theologie, den ausdrücklichen Philosophemen und spekulativen Gedanken in der Religion.

Erstens. Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unterschied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatz zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Die Philosophie ist in Gegensatz gegen die Religion gekommen und umgekehrt, indem das Philosophiren von der Religion, der Kirche angefeindet und verdammt worden. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sey; sondern es ist geschehen, daß die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion, und diese auf jene genommen hat. Da sich beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen lassen: so dürfen wir es auch nicht.

Es wird der Philosophie zugemuthet, daß sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnißweise rechtfertige. Schon die griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt, noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Von die-

ſem Verhältniſſe müſſen wir beſtimmt, offen und ehrlich ſprechen, aborder la question, wie die Franzoſen es nennen, — nicht quängeln, als ſey dieß zu delikat, hinaushelfen, herumreden, Ausflüchte, Wendungen ſuchen, ſo daß am Ende Niemand wiſſe, was es heißen ſoll. Man muß ſich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetaſtet liegen laſſen. Dieſer Schein iſt nichts Anderes, als daß man verdecken will, daß ſich die Philoſophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, — d. h. die Theologen machen es zwar ſo, ignoriren die Philoſophie, aber nur um nicht genirt zu werden in ihren willkürlichen Raiſonnements.

Es könnte ſcheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Menſch auf das Denken allgemeiner Gegenſtände, auf die Philoſophie verzichte, weil es nur Weltweisheit, menſchliches Thun ſey. Die menſchliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengeſetzt. Man iſt hierüber zwar wohl an die Unterſcheidung von göttlicher Lehre und Geſetz, und von menſchlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt: daß unter letzterem alles das zuſammengefaßt wird, was in ſeiner Erſcheinung aus dem menſchlichen Bewußtſeyn, ſeiner Intelligenz oder Willen hervorgeht, und alles dieſes dem Wiſſen von Gott und den göttlichen Dingen (göttlicher Offenbarung) entgegengeſetzt wird. Die durch dieſen Gegenſatz ausgeſprochene Herabſetzung des Menſchlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem ſie die nähere Wendung erhält: daß man zwar wohl angewieſen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, — daß die Saat, die Berge, die Cedern Libanons in ihrer Pracht, der Geſang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Thiere als die Werke Gottes geprieſen werden; daß zwar wohl auch in den menſchlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewieſen wird, aber nicht ſowohl in den menſchlichen Einrichtungen, Geſetzen und durch den Willen erzeugten Handlungen und Gang der Welt,

als vornehmlich auf die menschlichen Schicksale, d. i. dasjenige, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist, — so daß dieses Aeußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu thut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch thut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres, aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke, — das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet u. s. f. — sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dieß als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sey, — was ist dann der freie Wille? Ist er nicht der Herr über das Geistige, oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen, und wäre der Herr über oder im Geistigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen, als solchen, den Bäumen, den Thieren im Gegensatze gegen das Menschliche, — ist sie weit entfernt von der Religion der alten Aegypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtseyn des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Indier, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren, und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind, und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs, oder nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen, ein Frevel seyn würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu seyn, daß das menschliche Thun gegen die Natur ein Ungöttliches, — die Naturwerke göttliche Werke seyen, was aber der Mensch producire, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft producirt, könnte aber wenigstens gleiche Würde haben, als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist

das Leben, Thun der Thiere ſchon göttlich, ſo muß das menſchliche Thun viel höher ſtehen, in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menſchlichen Denkens muß ſogleich zugeſtanden werden. Chriſtus ſpricht hierüber (Matth. VI, 26 — 30): „Sehet die Vögel" — (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) — „an unter dem Himmel ... Seyd ihr denn nicht viel mehr als ſie? ... So Gott das Gras auf dem Felde alſo kleidet, das doch heute ſtehet und morgen in den Ofen geworfen wird, ſollte er das nicht vielmehr euch thun?" Der Vorzug des Menſchen, des Ebenbildes Gottes vor dem Thier und der Pflanze wird wohl an und für ſich zugeſtanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu ſuchen und zu ſehen ſey: ſo wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, ſondern auf das Geringere gewieſen. Ebenſo iſt es eben in Rückſicht des Wiſſens von Gott viel anders, daß Chriſtus die Erkenntniß und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Kreaturen, noch in die Verwunderung aus der ſogenannten Macht über ſie, aus Zeichen und Wundern, ſondern in das Zeugniß des Geiſtes ſetzt. Der Geiſt iſt ein unendlich Höheres als die Natur; in ihm manifeſtirt ſich die Göttlichkeit mehr als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für ſich allgemeine Inhalt erſt der Philoſophie angehört, iſt die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen ſelbſt. In der Religion iſt dieſer Inhalt aber durch die Kunſt für die unmittelbare äußere Anſchauung, ferner für die Vorſtellung, die Empfindung. Die Bedeutung iſt für das ſinnige Gemüth, ſie iſt das Zeugniß des Geiſtes, der ſolchen Inhalt verſteht. Es iſt, um dieß deutlicher zu machen, an den Unterſchied zu erinnern zwiſchen dem, was wir ſind und haben, und zwiſchen dem, wie wir daſſelbe wiſſen, d. i. in welcher Weiſe wir es wiſſen, d. i. als Gegenſtand haben. Dieſer Unterſchied iſt das unendlich Wichtige, um das es ſich allein in der Bildung der Völker und der Individuen han-

delt, und was oben als der Unterſchied der Entwickelung da geweſen iſt. Wir ſind Menſchen und haben Vernunft; was menſchlich, was vernünftig überhaupt iſt, wiederklingt in uns, in unſerem Gefühl, Gemüth, Herz, — in unſerer Subjektivität überhaupt. Dieſer Wiederklang, dieſe beſtimmte Bewegung iſt es, worin ein Inhalt überhaupt unſer und als der unſrige iſt. Die Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen, die er enthält, iſt in dieſer Innerlichkeit koncentrirt und eingehüllt, — ein dumpfes Weben des Geiſtes in ſich, in der allgemeinen Subſtantialität. Der Inhalt iſt ſo unmittelbar identiſch mit der einfachen, abſtrakten Gewißheit unſerer ſelbſt, mit dem Selbſtbewußtſeyn. Aber der Geiſt, weil er Geiſt iſt, iſt er ebenſo weſentlich Bewußtſeyn. Die in ſein einfaches Selbſt eingeſchloſſene Gedrungenheit muß ſich gegenſtändlich werden, ſie muß zum Wiſſen kommen. Und in der Art und Weiſe dieſer Gegenſtändlichkeit, — der Art und Weiſe hiermit des Bewußtſeyns, iſt es, daß der ganze Unterſchied liegt.

Dieſe Art und Weiſe erſtreckt ſich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung ſelbſt bis zur objektivſten, der an und für ſich objektiven Form, dem Denken. Die einfachſte formellſte Objektivität iſt der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derſelben; — wie er heiße: „Andacht, Beten“ u. ſ. f., — „laßt uns beten, laßt uns andächtig ſeyn“ u. ſ. f., — iſt die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. „Laßt uns an Gott denken“ — aber z. B. ſpricht ſchon weiter aus; es drückt den abſoluten umfaſſenden Inhalt jenes ſubſtantiellen Gefühls aus, — den Gegenſtand, der von der Empfindung als ſubjektiver, ſelbſtbewußter Bewegung unterſchieden iſt, oder welcher der Inhalt iſt, unterſchieden von dieſer Bewegung als der Form. Aber dieſer Gegenſtand, zwar den ganzen ſubſtantiellen Inhalt in ſich faſſend, iſt ſelbſt noch unentwickelt und völlig unbeſtimmt. Deſſen Inhalt aber entwickeln, die ſich daraus ergebenden Verhältniſſe faſſen, aus-

ſprechen, zum Bewußtſeyn bringen, — iſt das Entſtehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieſer entwickelte Inhalt zunächſt Gegenſtändlichkeit erhält, iſt die der unmittelbaren Anſchauung, der ſinnlichen Vorſtellung, oder einer von den natürlichen, phyſiſchen oder geiſtigen Erſcheinungen und Verhältniſſen hergenommenen, näher beſtimmten Vorſtellung.

Die Kunſt vermittelt dieß Bewußtſeyn, indem ſie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objektivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befeſtigung giebt. Der formloſe, heilige Stein, der bloße Ort, oder was es iſt, woran das Bedürfniß der Objektivität ſich zunächſt anknüpft, erhält von der Kunſt Geſtalt, Züge, Beſtimmtheit und beſtimmteren Inhalt, der gewußt werden kann, nun als Gegenſtand für das Bewußtſeyn vorhanden iſt. Die Kunſt iſt ſo Lehrerin der Völker geworden, wie z. B. in „Homer und Heſiod, welche den Griechen ihre Theogonie gemacht," *) indem ſie — es ſey, woher es wolle — erhaltene und vorgefundene verworrene Vorſtellungen und Traditionen, dem Geiſte ihres Volkes entſprechend, zu beſtimmten Bildern und Vorſtellungen erhoben und gefeſtigt haben. Es iſt dieß nicht die Kunſt, welche den Inhalt einer in Gedanken, Vorſtellung und Worten ſchon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt; wie die Kunſt neuerer Zeit thut, — wenn ſie religiöſe Gegenſtände, oder ebenſo, wenn ſie Geſchichtliches behandelt, die vorhandenen Vorſtellungen und Gedanken zu Grunde liegen hat: — ihn nur, der ſonſt ſchon auf ſeine Weiſe vollſtändig ausgedrückt iſt, nun auf ihre Weiſe ausdrückt. Das Bewußtſeyn dieſer Religion iſt das Produkt der denkenden Phantaſie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantaſie erfaßt, und in ihrem Geſtalten ſeinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche

*) *Herodotus II*, 53.

Denken, der absolute Geist, sich offenbar gemacht hat, und offenbar macht: so ist das Gefäß, in welchem es sich kund thut, das Herz, das vorstellende Bewußtseyn und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" — gerichtet; sondern sie muß, als Religion, ausdrücklich als an das Herz und Gemüth gerichtet, in die Sphäre der Subjektivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflektirenden Bewußtseyn hat für die ihrer Natur nach spekulativen Verhältnisse des Absoluten der Mensch in seinem Vorrath nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können, es sey in ganz eigentlichem, oder aber auch in symbolischem Sinne, jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflektirenden endlichen Denkens allein diejenige seyn, unter der er sich Daseyn im Bewußtseyn giebt, sondern diese Form soll es auch seyn, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewußtseyn verständlich ist. Es muß, um dieß deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu, einer Seits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben wiederklingt und darin Zeugniß von ihm erhält. Dieß ist die erste absolute Bedingniß des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn seyn, — solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht, — denn sonst wäre es beschränkt und nicht das wahrhaft Substan-

tielle; und der Geiſt iſt nur dasjenige nicht an ſich, was endlich, äußerlich iſt, — denn eben das, was endlich und äußerlich iſt, iſt nicht mehr das, was an ſich iſt, ſondern was für ein Anderes, was ins Verhältniß getreten iſt. Aber indem nun anderer Seits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtſeyn treten, für den Geiſt ſeyn ſoll: ſo iſt dieſer Geiſt, für welchen es zunächſt iſt, der endliche, und die Weiſe ſeines Bewußtſeyns beſteht in den Vorſtellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältniſſe. Dieſe Formen ſind das dem Bewußtſeyn Geläufige, Eingewohnte; es iſt die allgemeine Weiſe der Endlichkeit, — welche Weiſe es ſich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium ſeines Vorſtellens gemacht, auf welches Alles, was an daſſelbe kommt, zurückgebracht ſeyn muß, um darin ſich ſelbſt zu haben und zu erkennen.

Die Stellung der Religion iſt dieſe: die Wahrheit, die durch ſie an uns kommt, iſt äußerlich gegeben. Man behauptet: die Offenbarung des Wahren ſey eine dem Menſchen gegebene, er habe ſich darin in Demuth zu beſcheiden; die menſchliche Vernunft könne für ſich ſelbſt nicht darauf kommen. Die Wahrheiten der Religion *ſind*, man weiß nicht, woher ſie gekommen; der Inhalt iſt als gegebener, der über und jenſeits der Vernunft ſey. Dieß iſt poſitive Religion. Irgend durch einen Propheten, göttlichen Abgeſandten iſt die Wahrheit verkündet. Er iſt Individuum; wer dieſer ſey, iſt für den Inhalt an und für ſich gleichgültig. Ceres, Triptolem haben den Ackerbau, die Ehe eingeführt, ſie ſind von den Griechen geehrt worden; gegen Moſes, Muhamed ſind die Völker dankbar geworden. Dieſe Aeußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, iſt etwas Geſchichtliches, das nicht den abſoluten Inhalt angeht. Die Perſon iſt nicht Inhalt der Lehre ſelbſt. Bei der chriſtlichen Religion iſt dieß Eigenthümliche, daß dieſe Perſon, Chriſtus ſelbſt, ſeine Beſtimmung, Sohn Gottes zu ſeyn, zur Natur Gottes ſelbſt gehört. Iſt Chriſtus für die Chriſten

nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates, — oder Kolumbus: so ist dieß kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung, Belehrung über die Natur Gottes, und über diese allein wollen wir belehrt seyn.

Allerdings muß die Wahrheit, — es sey auf welcher Stufe sie selbst stehe, — zuerst in äußerlicher Weise an die Menschen kommen, als sinnlich vorgestellter, gegenwärtiger Gegenstand; wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte, und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewußtseyn gebracht haben. Das Weitere ist, daß es bei dieser äußerlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll, — in der Religion, wie in der Philosophie. Solche Gestalt der Phantasie, oder geschichtlicher Inhalt (wie Christus) soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf ein Aeußerliches zu seyn, denn die äußerliche Weise ist die geistlose. Wir sollen Gott „im Geist und in der Wahrheit" erkennen. Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Der Mensch soll eine Religion annehmen. Was ist der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion sagt: das Zeugniß des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie Wunder wollen; nur der Geist vernimmt den Geist, Wunder ist nur Ahnung des Geistes, Wunder ist Unterbrechung der Natur, der Geist ist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dieß Vernehmen seiner selbst. Es ist nur Ein Geist, der allgemeine göttliche Geist, — nicht daß er nur allenthalben ist. Er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen, allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen; sondern als das Durchdringende, als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Andern, als des Subjektiven, Besonderen. Er ist als allgemein sich Gegenstand, so als Be-

sonderes bestimmt, dieses Individuum; als allgemein aber über dieß sein Anderes übergreifend, sein Anderes und er selbst in Einem. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint (popular ausgedrückt) als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besonderen. Im Vernehmen seiner selbst ist Entzweiung gesetzt, und der Geist ist Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objektive; der subjektive Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, die Passivität kann nur momentan seyn; es ist Eine geistige substantielle Einheit. Der subjektive Geist ist der thätige, aber der objektive Geist ist selbst diese Thätigkeit. Der thätige, subjektive Geist, der den göttlichen Geist vernimmt, — und insofern er den göttlichen Geist vernimmt, — ist der göttliche Geist selber. Dieses Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner Gemeinde, ist darin gegenwärtig. Dieß Vernehmen ist Glaube genannt worden. Das ist nicht historischer Glaube. Wir Lutheraner — ich bin es und will es bleiben — haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtseyn, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugniß des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist Zeugniß, das bezeugt: dieses ist zugleich Zeugen. Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugniß; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt, sich manifestirt.

Das Weitere ist dieses, daß dieß Zeugniß, dieß innige Selbstbewußtseyn, Weben in sich selbst, Andacht und eingehülltes Bewußtseyn (so daß es nicht zum eigentlichen Bewußtseyn kommt, zum Objekte) sich entschließt. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Andern über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle

Bestimmungen von Gegebenseyn und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen, wir haben dann den Christus, der vor beinah 2000 Jahren in die Welt gekommen. Aber sagt er: „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende, wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch;" werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch seyn, so „wird der Geist euch in alle Wahrheit leiten," — das äußerliche Verhältniß ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Die zweierlei Stadien sind darin angegeben: Erstens das Stadium der Andacht, des Kultus, z. B. der Genuß des Nachtmahls; das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, in ihr hat der jetzt gegenwärtige, inwohnende lebendige Christus, als Selbstbewußtseyn, Wirklichkeit. Zweitens das Stadium des entwickelten Bewußtseyns, wo der Inhalt Gegenstand wird; hier fliegt dieser jetzige gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegirt, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. Analogisch ist es in der griechischen Religion, der Gott in der Andacht wird zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor: in der Malerei zu Leinwand oder Holz; es kommt zu dieser Aeußerlichkeit. Das Nachtmahl ist lutherisch nur im Glauben, im Genusse ein göttliches, — nicht als Hostie noch verehrlich. So ist uns ein Heiligen-Bild nichts Anderes als Stein, ein Ding. Der zweite Standpunkt muß zwar der seyn, womit das Bewußtseyn anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtniß aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt. Auf diesem zweiten Standpunkt — in dieser historischen, todten Ferne — stehen bleiben, heißt den Geist verwerfen. Wer gegen den heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen

werden. Das Lügen aber gegen den Geiſt iſt eben dieß, daß er nicht ein allgemeiner — nicht ein heiliger — ſey; d. h. daß Chriſtus nur ein Getrenntes, Abgeſondertes ſey, nur eine andere Perſon, als dieſe Perſon, nur in Judäa geweſen, oder auch jetzt noch iſt, aber jenſeits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weiſe in ſeiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menſchlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft ſpricht, — der lügt gegen den Geiſt; denn der Geiſt als unendlich, allgemein, ſich ſelbſt vernehmend, vernimmt ſich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als ſolchen, hat kein Verhältniß dazu, — vernimmt ſich nur in ſich, in ſeiner Unendlichkeit.

Man ſagt: Die Philoſophie erkennt das Weſen. Der Hauptpunkt iſt hier dann dieſer, daß das Weſen nicht ein dem Aeußerliches iſt, deſſen Weſen es iſt. Das Weſen meines Geiſtes iſt in meinem Geiſte ſelbſt, nicht draußen. So beim weſentlichen Inhalt eines Buches; ich abſtrahire von Band, Papier, Druckerſchwärze, Sprache, den vielen tauſend Buchſtaben, die darin ſtehen; der einfache, allgemeine Inhalt, als das Weſen, iſt nicht außerhalb des Buches. So iſt das Geſetz nicht außerhalb des Individuums, ſondern es macht das wahrhafte Seyn des Individuums aus. Das Weſen meines Geiſtes iſt mein weſentliches Seyn, meine Subſtanz ſelbſt — (ſonſt bin ich weſenlos); — dieß Weſen iſt, ſo zu ſagen, der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Weſen, als ſolchem, als gegenſtändlichem entzündet, erleuchtet werden kann. Und nur inſofern dieſer Phosphor im Menſchen iſt, iſt das Erfaſſen, das Anzünden und Erleuchten möglich; nur ſo iſt Gefühl, Ahnung, Wiſſen von Gott im Menſchen. Ohne dieß wäre auch der göttliche Geiſt nicht das an und für ſich Allgemeine. Das Weſen iſt ſelbſt ein weſentlicher Inhalt, nicht das Inhaltsloſe, Unbeſtimmte. Wie das Buch noch anderen Inhalt hat, ſo iſt am individuellen Geiſte noch eine große Maſſe anderer Exiſtenz, die nur zur

Erscheinung dieses Wesentlichen gehört. Die Religion ist nun der Zustand, von diesem Wesen zu wissen; und das Individuelle, mit äußerlicher Existenz umgeben, muß von diesem Wesen unterschieden werden. Das Wesen ist Geist, nicht ein Abstraktum; „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen," und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Was nun die unterschiedene Gestalt des Wissens in der Religion und der Philosophie betrifft, so erscheint die Philosophie als zerstörend gegen dieß Verhältniß in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geist zunächst als äußerlich, in gegenständlicher Weise des Bewußtseyns scheint. Die Andacht, beim Aeußerlichen anfangend, verkehrt dann selbst, wie schon erinnert, dieß Verhältniß, hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht, den Kultus gerechtfertigt, thut nur dasselbe, was sie thun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu thun, erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele, und zweitens dieses hervorzubringen, vor das Bewußtseyn als Gegenstand, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseyns vorstellt, es sey als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. Im religiösen Bewußtseyn ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott seinen Sohn gezeugt, — ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältniß, — so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken. Der Gedanke, das Substantielle solches Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch aner-

kannt. Indem die Philoſophie ihren Gegenſtand denkt, hat ſie den Vortheil, daß, was in der Religion unterſchiedenes Moment iſt, in der Philoſophie in Einheit iſt. In der Andacht tritt das Bewußtſeyn des Verſenktſeyns ins abſolute Weſen ein. Beide Stadien des religiöſen Bewußtſeyns ſind im philoſophiſchen Denken in Einem vereint.

Dieſe beiden Formen ſind es, die verſchieden von einander ſind, und die darum als entgegengeſetzt, als einander widerſtreitend erſcheinen können. Und es iſt natürlich und eine nothwendige Erſcheinung, daß, ſo zu ſagen, in ihrem beſtimmteren Auftreten, ſie nur ihrer Verſchiedenheit ſich bewußt ſind, und daß ſie daher zuerſt feindſelig gegen einander auftreten. In der Erſcheinung iſt das Erſte das Daſeyn, als beſtimmt, Fürſichſeyn gegen das Andere. Es iſt das Spätere, daß das Denken ſich ſelbſt konkreter faßt, ſich in ſich vertieft, und der Geiſt als ſolcher ihm zum Bewußtſeyn kommt. Das Konkrete iſt das Allgemeine, das beſtimmt iſt, alſo ſein Anderes in ſich enthält. Früher iſt der Geiſt abſtrakt; in dieſer Befangenheit weiß er ſich verſchieden und in Entgegenſetzung gegen das Andere. Indem er ſich konkreter erfaßt, ſo iſt er nicht mehr bloß in der Beſtimmtheit befangen, in dieſem dem Unterſchiedenen nur ſich wiſſend und beſitzend; ſondern als konkrete Geiſtigkeit faßt er ebenſo das Subſtantielle in der Geſtalt, die von ihm verſchieden erſchien, deren Erſcheinung er nur gefaßt und ſich gegen dieſe gekehrt hatte, — erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr ſich ſelbſt, faßt jetzt erſt ſein Gegentheil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Ueberhaupt iſt dieß der Gang dieſes Gegenſatzes in der Geſchichte, daß das Denken zu allererſt nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Aeußerungen ſich hervorthut. Zweitens erſtarkt es, fühlt ſich als auf ſich beruhend, nimmt und benimmt ſich feindſelig gegen die andere Form, und erkennt ſich nicht

darin. Das Dritte ist, daß es damit endet, in diesem Andern sich selber anzuerkennen.

Das Philosophiren hat damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isoliren und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege; so daß sie ganz ruhig neben einander bestanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam, — ebenso wenig als der Gedanke: Sie versöhnen zu wollen, (im Volksglauben das aufzeigen, als nur in einer anderen äußeren Gestalt, als im Begriffe), und so den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, — und so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion ausdrücken zu können.

So sehen wir die Philosophie zuerst gebunden, und innerhalb des Kreises des griechischen Heidenthums befangen. Hierauf auf sich sich setzend, tritt sie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindselige Stellung an, bis sie deren Inneres erfaßt und in ihr sich erkennt. So huldigten die älteren griechischen Philosophen meist der Volksreligion, wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflektirten nicht darauf. Spätere, ja schon Xenophanes, griffen aufs Heftigste die Volksvorstellungen an; und so traten viele sogenannte Atheisten auf. Wie die Gebiete der Volksvorstellungen und des abstrakteren Denkens ruhig neben einander standen, sehen wir noch an den späteren gebildeteren griechischen Philosophen, mit deren spekulativem Treiben die Ausübung des Kultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen u. s. w. ganz ehrlich — nicht als eine Heuchelei — zusammen bestand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren, — allerdings war sein δαιμόνιον dem Principe der griechischen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, daß sein letztes

Wort noch war, ſeinen Freunden aufzugeben, daß ſie dem Aeskulap einen Hahn opfern ſollten, — ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Weſen Gottes, vornehmlich der Moralität nicht zuſammen beſtehen kann. Plato eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erſt ganz ſpät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philoſophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem ſie dieſelbe in Gedankenbedeutung um- und überſetzten, und dieſe Mythologie ſelbſt für ihre Philoſopheme als eine Bilderſprache ſymboliſch gebrauchten.

Ebenſo in der chriſtlichen Religion ſehen wir zuerſt das Denken unſelbſtſtändig ſich mit der Geſtalt dieſer Religion in Verbindung ſetzen und ſich innerhalb derſelben bewegen; d. h. ſie zu Grunde legen, und von der abſoluten Vorausſetzung der chriſtlichen Lehre ausgehen. Später ſehen wir den Gegenſatz von ſogenanntem Glauben und ſogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittige erſtarkt ſind; — der junge Adler fliegt für ſich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubthier gegen die Religion gewendet, bekämpft er ſie. Das Späteſte iſt, daß die Philoſophie dem Inhalt der Religion durch den ſpekulativen Begriff Gerechtigkeit, d. i. vor dem Gedanken ſelbſt, widerfahren laſſe; dafür muß der Begriff ſich konkret erfaßt haben, zur konkreten Geiſtigkeit durchgedrungen ſeyn. Dieß muß der Standpunkt der Philoſophie der jetzigen Zeit ſeyn, ſie iſt innerhalb des Chriſtenthums entſtanden, und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeiſt ſelber haben; wenn er ſich in der Philoſophie begreift, ſo begreift er ſich auch in jener Geſtalt, die vorher ihr feindſelig war.

So hat alſo die Religion einen gemeinſchaftlichen Inhalt mit der Philoſophie, und nur die Formen ſind verſchieden; und es handelt ſich nur darum, daß die Form des Begriffs ſo weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfaſſen zu können. Wahrhaft iſt nur dasjenige, was man die Myſterien der Re-

ligion genannt hat; sie sind das Spekulative der Religion. Bei den Neuplatonikern heißt μυεῖν, μυεῖσθαι (eingeweiht werden): sich mit spekulativen Begriffen beschäftigen. Unter Mysterien versteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnißvolle, was so bleibt, nicht bekannt wird. In den eleusinischen Mysterien war aber nichts Unbekanntes (alle Athenienser waren darin eingeweiht, — Sokrates nicht); und dieß will ich in Rücksicht für die Herren Philologen bemerken, da in der Philologie diese Vorstellung auch gilt. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war; Verschiedenen wurde es zum Verbrechen gemacht. In der christlichen Religion heißen die Dogmata Mysterien, sie sind das, was man von der Natur Gottes weiß; dieß ist auch nichts Geheimes, in ihr wissen es alle Mitglieder, und dadurch unterscheiden sie sich von denen anderer Religionen: so heißt also Mysterium auch nicht etwas Unbekanntes, denn alle Christen sind im Geheimniß. Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als spekulativer Inhalt, geheim für den Verstand, nicht für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Spekulativen. Der Verstand faßt das Spekulative nicht, dieß Konkrete, der Verstand hält die Unterschiede schlechthin getrennt fest; ihren Widerspruch enthält das Mysterium auch, es ist aber zugleich auch die Auflösung desselben.

Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neueren Theologie entgegen; dieser hat die Vernunft immer im Munde, es ist aber nur trockener Verstand, von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen als das Moment des Selbstdenkens, es ist aber nur abstraktes Denken. Der Rationalismus ist der Philosophie, dem Inhalt und der Form nach, entgegengesetzt; er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, Alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt. Und auch der Form nach ist er der Philosophie entgegengesetzt; denn seine Form ist Raisonniren, unfreies Raisonniren, nicht

Begreifen. Der Supranaturalismus ist in der Religion dem Rationalismus entgegengesetzt, aber er ist der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhalts verwandt, aber der Form nach verschieden; denn er ist ganz geistlos, hölzern geworden, und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholastiker waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion sich in der Starrheit ihrer abstrakten Autorität gegen das Denken behauptet, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden:" so ist die Pforte der Vernunft stärker als die Pforte der Hölle, — nicht die Kirche zu überwinden, aber sich mit ihr zu versöhnen. Die Philosophie als begreifendes Denken dieses Inhalts hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vortheil, daß sie Beides versteht; sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch sich, aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall. Die Religion auf dem Standpunkt der Vorstellung stehend, versteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht Unrecht gethan, wenn man ihr ihren Gegensatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft ist ihr Unrecht geschehen, wenn dieß vom religiösen Standpunkt aus gethan ist.

Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion nothwendig. Sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseyns ist; diese allgemeine Bildung der Menschen ist erstens das sinnliche Bewußtseyn, und dann zweitens die Einmischung der Form des Allgemeinen in die sinnliche Erscheinung, die Reflexion. Das vorstellende Bewußtseyn, das Mythische, Positive, Geschichtliche ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das im Zeugniß des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewußtseyn nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint. Das

Bewußtſeyn muß mit dieſen Formen ſonſt aus dem Leben, der Erfahrung bekannt ſeyn. Die Religion muß alſo das Bewußtſeyn des Wahrhaften, des Geiſtigen, — muß die Form der Vernunft haben; oder das Bewußtſeyn des Wahrhaften muß die Form der Religion haben. Dieß iſt die allgemeine Rechtfertigung dieſer Geſtalt; aber das denkende Bewußtſeyn iſt nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menſchen.

Wir haben nun den Unterſchied von Philoſophie und Religion auseinander gelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geſchichte der Philoſophie abhandeln wollen, Einiges zu bemerken übrig, was theilweiſe aus dem Geſagten folgt.

Zweitens. Wie haben wir uns nun zu dieſem Verwandten in der Geſchichte der Philoſophie zu verhalten? Die Mythologie begegnet uns zuerſt; ſie ſcheint in die Geſchichte der Philoſophie gezogen werden zu können. Sie iſt Produkt der Phantaſie, aber nicht der Willkür, dieſe hat auch ihren Sitz hier. Aber die Hauptſache der Mythologie iſt Werk der phantaſirenden Vernunft, die ſich das Weſen zum Gegenſtande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die ſinnliche Vorſtellungsweiſe; ſo ſind die Götter in menſchlicher Geſtalt. Die Mythologie kann ſtudirt werden für die Kunſt u. ſ. w.; der denkende Geiſt muß aber den ſubſtantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philoſophem, das implicite darin enthalten iſt, aufſuchen, wie man in der Natur Vernunft ſucht. Dieſe Weiſe, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neueren Zeiten iſt es vornehmlich ein Geſchäft meines Freundes Kreuzer in der Symbolik. Dieſe Behandlungsart wird von Anderen angefeindet, verdammt: Man müſſe nur hiſtoriſch zu Werke gehen, es ſey aber unhiſtoriſch, wenn in eine Mythe ein Philoſophem hineingelegt, heraus erklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dieß iſt einer Seits ganz richtig; denn es iſt dieß eine Betrachtungsweiſe Kreuzers und auch der Alexandriner,

die ſich damit beſchäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht ſolch Philoſophem vor ſich gehabt. Das behauptet auch Niemand; aber daß ſolcher Inhalt nicht implicite darin ſey, iſt abſurder Einwand. Als Produkte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, ſo auch die Mythologien, ſie mögen noch ſo einfach, ja läppiſch erſcheinen, wie ächte Kunſtwerke, allerdings Gedanken, allgemeine Beſtimmungen, das Wahre; der Inſtinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Damit iſt verbunden, daß, indem das Mythologiſche in die ſinnliche Betrachtungsweiſe übergeht, ſich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmiſcht. Denn die Darſtellung des Begriffs auf ſinnliche Weiſe enthält immer eine Unangemeſſenheit, der Boden der Phantaſie kann die Idee nicht auf wahrhafte Weiſe ausdrücken. Dieſe ſinnliche Geſtalt, welche auf eine hiſtoriſche oder natürliche Weiſe hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten beſtimmt werden; und dieſe äußerliche Beſtimmtheit muß mehr oder weniger von der Beſchaffenheit ſeyn, der Idee nicht zu entſprechen. Es kann auch ſeyn, daß in dieſer Erklärung viele Irrthümer enthalten ſind, beſonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht. Die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräthen, Gewändern, Opfern u. ſ. f. kann allerdings etwas Analogiſches enthalten, eine Beziehung; es iſt dieß aber ſehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müſſen ſich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin iſt, iſt für weſentlich anzuerkennen; und die Mythologie ſo zu faſſen, iſt eine nothwendige Betrachtungsweiſe.

Allein aus unſerer Geſchichte der Philoſophie muß die Mythologie ausgeſchloſſen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in derſelben nicht zu thun iſt um Philoſopheme überhaupt, um Gedanken, die nur implicite enthalten ſind in irgend einer Darſtellung; ſondern um Gedanken, die heraus ſind, und nur inſofern ſie heraus ſind, — ſofern ſolcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Be-

wußtſeyn gekommen iſt. Und dieß iſt ein ungeheurer Unterſchied. Bei dem Kinde iſt die Vernunft auch vorhanden, ſie iſt darin, aber es iſt bloße Anlage; in der Philoſophie aber iſt es uns um die Form zu thun, daß dieſer Inhalt in die Form des Gedankens herausgeſetzt iſt. Die abſolute Form der Idee iſt nur der Gedanke. Die Philoſopheme, die implicite enthalten ſind in der Religion, gehen uns nichts an; ſie müſſen als Gedanken ſeyn.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben, und ihre Bedeutung zugleich, oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit ſich. Die alten Perſer verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchſte Weſen. Der Urgrund in der perſiſchen Religion iſt Zervane Akerene, die unbegrenzte Zeit (Ewigkeit). Dieß einfache unendliche Weſen habe „die zwei Principien, Ormuzd (Ὡρομάσδης) und Ahriman (Ἀρειμάνιος), die Herren des Guten und des Böſen.“ *) Plutarch ſagt **): „Es ſey nicht Ein Weſen, welches das Ganze halte und regiere, ſondern Gutes ſey mit Böſem vermiſcht, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; ſo ſey es nicht Ein Ausſpender, der aus zwei Fäſſern uns ein Getränk, wie ein Wirth, austheile und miſche. Sondern durch zwei entgegengeſetzte feindſelige Principien, deren das eine rechts ſich richte, das andere nach der entgegengeſetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigſtens dieſe Erde auf ungleiche Weiſe bewegt. Zoroaſter habe dieß vorzüglich ſo vorgeſtellt, daß das eine Princip (Ormuzd) das Licht ſey, das andere aber (Ahriman) die Finſterniß; ihre Mitte (μέσος δὲ ἀμφοῖν) ſey Mithra, daher ihn die Perſer Vermittler (μεσίτης) nennen.“ Mithra iſt dann auch die Subſtanz, das allgemeine Weſen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er iſt nicht Vermittler zwiſchen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden

*) *Diog. Laërt. I*, §. 8.
**) *De Iside et Osiride.* (*T. II, p.* 369, *ed. Xyland.*)

stiften sollte, so daß beide bestehen blieben; sondern steht auf der Seite des Ormuzd, streitet mit ihm gegen das Böse. Mithra participirt nicht vom Guten und Bösen, ist nicht so ein unselig Mittelding.

Ahriman wird zuweilen der erstgeborne Lichtsohn genannt, aber nur Ormuzd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormuzd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten Urlichte umgeben ist. Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels, und auf dem Berge Albordi; auch so auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormuzd Körperwelt ein, und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Nun ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht getheilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber als eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine reine und gute, und eine unreine und böse. Dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen. Der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut, und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsterniß ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender, Ormuzd, das Princip des Lichts, wird siegen.

Ich bemerke hierüber, daß in philosophischer Rücksicht allein dieser Dualismus merkwürdig ist. Mit ihm ist der Begriff

nothwendig; dieser ist an ihm unmittelbar das Gegentheil seiner selbst, im Andern Einheit seiner selbst mit sich. Indem von beiden eigentlich das Lichtprincip nur das Wesen ist, das Princip der Finsterniß aber das Nichtige: so fällt das Lichtprincip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Betrachten wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, so kann uns daran bloß das Allgemeine dieser Vorstellungen interessant seyn: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt. Aber das geistige Princip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsterniß bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion Statt findet, so daß das Uebersinnliche wieder selbst auf sinnliche begriffslose zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken viel näher, es sind nicht bloße Bilder; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist das Erste, sondern das Ueberwiegende ist die Form der Mythe. In allen Religionen ist Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken; eine solche Vermischung liegt noch außerhalb der Philosophie.

Ebenso unter den Phöniciern Sanchuniathons *) Kosmogonie: „Die Principien der Dinge seyen ein Chaos, in welchem

*) Sanchuniathonis Fragmenta ed. Rich. Cumberland, Londin. 1720, 8; deutsch von J. P. Kassel. Magdeb. 1755, 8, (S. 1 — 4). — Diese Fragmente, welche sich bei Eusebius (Praepar. Evang. I, 10) finden, sind aus eines Grammatikers Philo aus Biblus Uebersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönicischen. Philo lebte zu Vespasians Zeiten, und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu.

die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeiſt. Dieſer ſchwängerte das Chaos und erzeugte mit ihm einen ſchleimigten Stoff, Mot (ἰλύν), der die lebendigen Kräfte und Samen der Thiere in ſich enthielt. Durch die Vermiſchung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entſtandene Gährung trennten ſich die Elemente. Die Feuertheile ſtiegen in die Höhe und bildeten die Geſtirne. Durch den Einfluß dieſer auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulniß übergegangenen Miſchung von Waſſer und Erde entſtanden die Thiere, unvollkommen und ohne Sinne. Dieſe erzeugten wieder andere Thiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erſchütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die erſten Thiere, die in ihren Samenhüllen ſchliefen, zum Leben erwachen ließ."

Unter den Chaldäern Beroſus: *) „Der urſprüngliche Gott ſey Bel, die Göttin Omoroka (das Meer), neben dieſen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel ſchnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Theilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf ſchnitt er ſich ſelbſt den Kopf ab, und aus den Tropfen ſeines göttlichen Bluts entſtand das Menſchengeſchlecht. Nach Schöpfung des Menſchen verſcheuchte Bel die Finſterniß, ſchied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlicheren Geſtalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug ſchienen, ſo zwang er einen anderen Gott, ſich ſelbſt Gewalt anzuthun, und aus dem Blute dieſes wurden mehr Menſchen und andere Thiergattungen erzeugt.

*) Berosi Chaldaïca, Fragmente bei Joſephus, Syncellus und Euſebius; Scaliger's Sammlung hiervon im Anhang zu: de emendatione temporum, vollſtändig bei Fabricius Bibl. gr. T. XIV, p. 175 — 211, (p. 185 — 190). — Beroſus lebte zu Alexanders Zeit, ſoll ein Prieſter des Bel geweſen ſeyn, und aus den Tempelarchiven zu Babylon geſchöpft haben.

Die Menschen lebten Anfangs wild und ohne Kultur, bis ein Ungeheuer" (welches Berosus Oannes nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluthen."

Das Mythologische kann auch Prätension machen, eine Art und Weise des Philosophirens zu seyn. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um die Philosopheme der Phantasie näher zu bringen; der Inhalt des Mythus ist der Gedanke. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt, und ihn nur versteckt. In unserer reflektirenden Weise kann dieß geschehen; die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben. So hat Plato viel schöne Mythen, auch Andere haben mythisch gesprochen. So auch Jacobi, der in der Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die spekulativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch in der Form des Gedankens sich Gegenstand seyn, er muß sich zu seiner Form auch erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seyen vortrefflicher, als die abstrakte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Theil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Theil spricht Plato auch nur in der Einleitung so, wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus; im Parmenides z. B. sind einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildli-

ches. Nach außen mögen jene Mythen freilich dienen: von der ſpekulativen Höhe geht man herunter, um leichter Vorſtellbares zu geben; der Werth Platos liegt aber nicht in den Mythen. Iſt das Denken einmal ſo erſtarkt, um in ſich ſelbſt, in ſeinem Elemente ſich ſein Daſeyn zu geben: ſo iſt die Mythe ein überflüſſiger Schmuck, wodurch die Philoſophie nicht gefördert wird. Oft hält man ſich nur an dieſe Mythen. So iſt Ariſtoteles mißverſtanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einſtreut. Die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemeſſen ſeyn, enthält immer noch mehr. Die Ungeſchicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzuſtellen, greift zu den Hülfsmitteln, in ſinnlicher Form ſich auszudrücken. Verſteckt ſoll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Abſicht des Mythiſchen iſt vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieſer Ausdruck, das Symbol iſt freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole verſteckt, hat den Gedanken nicht. Der Gedanke iſt das ſich Offenbarende, das Mythiſche iſt ſo nicht adäquates Medium für den Gedanken. Ariſtoteles*) ſagt: „Von denen, welche mythiſch philoſophiren, iſt es nicht der Mühe werth, ernſtlich zu handeln;“ es iſt dieß nicht die Form, in welcher der Gedanke ſich vortragen läßt, — nur eine untergeordnete Weiſe.

Es ſchließt ſich hieran eine verwandte Weiſe an, allgemeinen Inhalt darzuſtellen: in Zahlen, Linien, geometriſchen Figuren. Sie ſind bildlich, aber nicht konkret bildlich, wie die Mythen. So kann man ſagen: die Ewigkeit ſey ein Kreis, — die Schlange, die ſich in den Schwanz beißt; es iſt ein Bild. Der Geiſt bedarf aber ſolches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es ſind Völker, die ſich an dieſe Darſtellungsweiſe gehalten; aber mit ſolchen Formen geht es nicht weit. Die abſtrakteſten Beſtimmungen kann man in dieſem Elemente ausdrücken, aber

*) Metaphys. III, 4: περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

Die Menschen lebten Anfangs wild und ohne Kultur, bis ein Ungeheuer" (welches Berosus Oannes nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluthen."

Das Mythologische kann auch Prätension machen, eine Art und Weise des Philosophirens zu seyn. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um die Philosopheme der Phantasie näher zu bringen; der Inhalt des Mythus ist der Gedanke. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt, und ihn nur versteckt. In unserer reflektirenden Weise kann dieß geschehen; die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben. So hat Plato viel schöne Mythen, auch Andere haben mythisch gesprochen. So auch Jacobi, der in der Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die spekulativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch in der Form des Gedankens sich Gegenstand seyn, er muß sich zu seiner Form auch erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seyen vortrefflicher, als die abstrakte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Theil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Theil spricht Plato auch nur in der Einleitung so, wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus; im Parmenides z. B. sind einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildli-

ches. Nach außen mögen jene Mythen freilich dienen: von der ſpekulativen Höhe geht man herunter, um leichter Vorſtellbares zu geben; der Werth Platos liegt aber nicht in den Mythen. Iſt das Denken einmal ſo erſtarkt, um in ſich ſelbſt, in ſeinem Elemente ſich ſein Daſeyn zu geben: ſo iſt die Mythe ein überflüſſiger Schmuck, wodurch die Philoſophie nicht gefördert wird. Oft hält man ſich nur an dieſe Mythen. So iſt Ariſtoteles mißverſtanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einſtreut. Die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemeſſen ſeyn, enthält immer noch mehr. Die Ungeſchicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzuſtellen, greift zu den Hülfsmitteln, in ſinnlicher Form ſich auszudrücken. Verſteckt ſoll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Abſicht des Mythiſchen iſt vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieſer Ausdruck, das Symbol iſt freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole verſteckt, hat den Gedanken nicht. Der Gedanke iſt das ſich Offenbarende, das Mythiſche iſt ſo nicht adäquates Medium für den Gedanken. Ariſtoteles*) ſagt: „Von denen, welche mythiſch philoſophiren, iſt es nicht der Mühe werth, ernſtlich zu handeln;“ es iſt dieß nicht die Form, in welcher der Gedanke ſich vortragen läßt, — nur eine untergeordnete Weiſe.

Es ſchließt ſich hieran eine verwandte Weiſe an, allgemeinen Inhalt darzuſtellen: in Zahlen, Linien, geometriſchen Figuren. Sie ſind bildlich, aber nicht konkret bildlich, wie die Mythen. So kann man ſagen: die Ewigkeit ſey ein Kreis, — die Schlange, die ſich in den Schwanz beißt; es iſt ein Bild. Der Geiſt bedarf aber ſolches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es ſind Völker, die ſich an dieſe Darſtellungsweiſe gehalten; aber mit ſolchen Formen geht es nicht weit. Die abſtrakteſten Beſtimmungen kann man in dieſem Elemente ausdrücken, aber

*) Metaphys. III, 4: περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

weiter, giebt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten, — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, deſſen Boden man nicht ſehen kann: — ſo kommt leicht den Menſchen das tief vor, was verborgen iſt; dahinter ſtecke Tiefes. Wenn es verſteckt iſt, ſo iſt auch der Fall möglich, daß nichts dahinter iſt: ſo bei den Freimaurern das ganz Verborgene (d. h. Vielen auch innerhalb, und außerhalb), — daß nichts dahinter iſt, ſie weder beſondere Weisheit noch Wiſſenſchaft haben. Der Gedanke iſt vielmehr eben dieß, ſich zu manifeſtiren; — dieß ſeine Natur, dieß er ſelbſt: klar zu ſeyn. Manifeſtiren iſt nicht gleichſam ein Zuſtand, der ſeyn und auch nicht ſeyn kann; ſo daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifeſtirt wäre; ſondern Manifeſtiren iſt ſelbſt ſein Seyn.

Zahlen, wie bei den Pythagoräern bemerkt werden wird, ſind unpaſſende Medien, den Gedanken zu faſſen: ſo die *μονάς*, *δυάς*, *τριάς* beim Pythagoras. *Μονάς* iſt Einheit, *δυάς* Unterſchied, *τριάς* ſoll die Einheit der Einheit und Zweiheit ſeyn; 3 iſt = 1 + 2, aber das iſt ſchon ſchlechte Verbindung. Die beiden Erſten kommen durch Addition zuſammen; das iſt die ſchlechteſte Form der Einheit. Die Drei erſcheint auf tiefere Weiſe in der Religion als Dreieinigkeit, in der Philoſophie als Begriff. Zählen iſt aber ſchlechte Manier.

Man ſpricht auch von der Philoſophie der Chineſen, des Fo-i; bei ihnen findet man es auch, daß ſie durch Zahlen die Gedanken darſtellen. Doch haben die Chineſen ihre Symbole auch erklärt, — alſo die Beſtimmung heraus. Die allgemeinen einfachen Abſtraktionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeſchwebt.

Es iſt noch zweitens zu bemerken, daß in der Religion als ſolcher, und weiter auch in der Poeſie Gedanken enthalten ſind. Die Religion, nicht bloß in Weiſe der Kunſt dargeſtellt, enthält wirkliche Gedanken, Philoſopheme. In der Poeſie (es

ist dieß die Kunst, die die Sprache zum Elemente hat) wird auch dazu übergegangen, den Gedanken auszusprechen, wie wir in Dichtern auch tiefe, allgemeine Gedanken finden. Allgemeine Gedanken über das Wesentliche finden sich überall. In der indischen Religion besonders werden ausdrücklich allgemeine Gedanken ausgesprochen. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt. Wir treffen in indischen Büchern allerdings interessante, allgemeine Gedanken; diese Gedanken schränken sich auf das Abstrakteste ein: — auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Uebergang des Seyns ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Seyn, Positiven sey selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, Proceß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme ist dieß nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke, als solcher, zur Grundlage, zum Absoluten, zur Wurzel alles Uebrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Subsirat zu Grunde liegt. Der Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste seyn soll; das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke seyn. In der griechischen Religion finden wir: ewige Nothwendigkeit; das ist absolutes, schlechthin allgemeines Verhältniß, Gedankenbestimmung. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjekte, er drückt nur ein Verhältniß aus; die Nothwendigkeit gilt nicht als das wahrhafte, allumfassende Seyn selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Eu-

ripides, Schillers, Göthe's sprechen. Aber alle solche Gedanken, — allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahrhafte, die Bestimmung des Menschen, das Moralische u. s. f., — sind Theils nur beiläufig aufgestellt, Theils hat dieß nicht die eigenthümliche Form des Gedankens gewonnen, und so daß dieß, was so ausgesprochen ist, das Letzte sey, die absolute Grundlage ausmache. Bei den Indiern läuft Alles durcheinander, was sich auf den Gedanken bezieht.

Drittens geht uns auch die Philosophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der indischen Religion, finden wir tiefe spekulative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennen zu lernen, aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muß indessen mehr Notiz genommen werden, als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar große Philosophen, denen die Ausbildung des Christenthums viel zu verdanken hat. Ihre spekulativen Gedanken gehören aber eines Theils anderen Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, so platonische Gedanken; anderen Theils kommen die spekulativen Gedanken vom spekulativen Inhalt der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche für sich zu Grunde liegt, und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung. Sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung thätig, — sey es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu vertheidigen; — so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Der Inhalt gilt schon für sich als wahr, ruht nicht auf dem Gedanken. Der Verstand faßt

nicht die Wahrheiten der Religion; wenn er sich Vernunft nennt (als Aufklärung), und sich als Herrn und Meister erkannte, so irrte er. Der Inhalt der christlichen Religion kann nur auf spekulative Weise gefaßt werden. Wenn die Kirchenväter also innerhalb der Lehre der Kirche gedacht haben, so sind die Gedanken sehr spekulativ; aber der Inhalt ist nicht durch das Denken, als solches, gerechtfertigt. Die letzte Rechtfertigung dieses Inhalts war die Lehre der Kirche. Hier findet sich die Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffs; es ist nicht das Denken, was frei von sich ausgeht. So auch bei den Scholastikern konstruirt sich der Gedanke nicht aus sich, er bezieht sich auf Voraussetzungen. Bei den Scholastikern beruhte das Denken schon mehr auf sich, aber nicht im Gegensatz zur Lehre der Kirche. Beides sollte konkordiren und konkordirte auch; aber der Gedanke sollte aus sich beweisen, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

Wir scheiden so ab, was verwandt mit der Philosophie ist. Dann haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam gemacht, welche zum Begriff der Philosophie gehören, aber zum Theil getrennt. Und so können wir daraus den Begriff der Philosophie erkennen.

c. Abscheidung der Philosophie von der Populär-Philosophie.

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine (die besonderen Wissenschaften), um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt: daß sie, als Selbstsehen, Selbstdenken im endlichen Stoffe versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, subjektive Moment; — die zweite Sphäre, die Religion: daß sie nur den Inhalt, das objektive Moment mit der Philosophie gemein hatte, das Selbstdenken nicht wesentliches Moment, sondern der Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist. Die Philosophie fordert die Einheit, Durchdrin-

gung beider Momente; sie vereinigt diese beiden Seiten in Eins: den Sonntag des Lebens, wo der Mensch demüthig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht, Herr ist, und nach seinen Interessen handelt. Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen; das ist die Popular-Philosophie. Sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu thun, philosophirt über Gott und Welt; und dann ist das Denken auch thätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden; es ist ein Philosophiren, das seine Stelle hat, es wird Vortreffliches gesagt. Er hat vielfache Erfahrungen des Lebens gemacht und seines Gemüthes, daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es zugeht in der Welt. Mit gebildetem Geiste drückt er sich über die größten Angelegenheiten des Menschen aus, er wird so sehr beliebt seyn. Schwärmer, Mystiker werden nach einer anderen Seite hierher gerechnet werden können. Ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höheren Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, die Darstellung wird anziehend seyn. So die Schriften eines Pascal; in seinen Pensées finden sich die tiefsten Blicke.

Dieser Philosophie klebt aber noch ein Mangel in Ansehung der Philosophie an. Das Letzte, woran appellirt wird (wie auch in neueren Zeiten), ist, daß den Menschen dieß von Natur eingepflanzt sey. Damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moral-Instinkt geredet, man nennt es aber Gefühl. So soll jetzt die Religion nicht auf Objektivem beruhen, sondern auf religiösem Gefühl: das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen von Gott sey der letzte Grund. Cicero gebraucht häufig den consensus gentium; diese Berufung wird in der neueren Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subjekt auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch ge-

nommen, dann kommen Gründe, Raisonnement darüber; diese können aber selbst nur an Unmittelbares appelliren. Selbstdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt ist aus dem Selbst geschöpft; aber wir müssen diese Weise gleichfalls aus der Philosophie ausschließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist von gleicher Art, wie bei jenen ersten Sphären. Bei der ersten ist die Quelle die Natur; bei der zweiten der Geist, die Quelle ist aber Autorität, der Inhalt gegeben, die Andacht hebt nur momentan diese Aeußerlichkeit auf. Die Quelle ist Herz, Triebe, Anlagen, unser natürliches Seyn, mein Gefühl für Recht, von Gott. Der Inhalt ist in Gestalt, welche nur eine natürliche ist. Im Gefühl habe ich Alles, aber auch in der Mythologie ist aller Inhalt; in beiden ist er aber nicht in wahrhafter Weise. Die Gesetze, die Lehren der Religion sind das, wo dieser Inhalt auf eine bestimmtere Weise zum Bewußtseyn kommt; im Gefühle ist die Willkür des Subjektiven noch dem Inhalt beigemischt.

3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte.

In der Philosophie ist der Gedanke, das Allgemeine als Inhalt, der alles Seyn ist. Dieser allgemeine Inhalt muß bestimmt werden; es wird sich zeigen, wie die Bestimmungen an diesem Inhalt nach und nach in der Geschichte der Philosophie hervortreten. Zuerst werden diese Bestimmungen unmittelbare seyn, weiter muß das Allgemeine als das sich selbst unendlich Bestimmende aufgefaßt werden. Indem wir den Begriff der Philosophie so bestimmt haben, so fragt sich, wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an.

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs.

Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten: da fängt die Philosophie an, wo das Allgemeine als das allumfassende Seyende aufgefaßt wird, oder wo das Seyende in einer allge-

meinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt. Wo ist nun dieß geschehen? Wo hat dieß begonnen? Das ist das Historische der Frage. Das Denken muß für sich seyn, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreißen und aus dem Versenktseyn in die Anschauung heraustreten. Das Denken muß als freies in sich gehen; es ist damit Bewußtseyn der Freiheit gesetzt. Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, sondern der freie Gedanke — nicht bloß das Absolute denkt, — die Idee desselben erfaßt: d. h. das Seyn (was auch der Gedanke selbst seyn kann), welches er als das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem; — hiermit, wenn es auch sonst als ein äußeres Seyn wäre, es doch als Gedanken erfaßt. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben — (alle Religion ist Denken), — nicht ein Gegenstand der Philosophie; sondern z. B. die Sätze: das Wesen oder Princip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke.

Diese allgemeine Bestimmung, das Denken, das sich selbst setzt, ist abstrakte Bestimmtheit. Sie ist der Anfang der Philosophie, dieser ist zugleich ein Geschichtliches, die konkrete Gestalt eines Volkes, deren Princip dieß ausmacht, was wir gesagt haben. Ein Volk, das dieses Bewußtseyn der Freiheit hat, gründet sein Daseyn auf dieses Princip. Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtseyn der Freiheit, so muß dem Volke, wo Philosophie beginnt, dieß Princip zu Grunde liegen; nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe. Diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich weiß, als Allgemeines, als Wesentliches, welches

als Individuum einen unendlichen Werth hat: oder wo das Subjekt das Bewußtseyn der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. Darin ist das freie Denken des Gegenstandes enthalten, — des absoluten, des allgemeinen, wesentlichen Gegenstandes. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; sich denken heißt, sich in sich als Allgemeines wissen, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich auf sich beziehen. Darin ist das Element der praktischen Freiheit enthalten. Das philosophische Denken hat sogleich diesen Zusammenhang, daß der Gedanke als Denken einen allgemeinen Gegenstand vor sich hat, daß er das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht, oder das Gegenständliche sich als das Allgemeine bestimmt. Die Einzelnheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewußtseyn sind, bestimmt er als ein Allgemeines, als einen Gedanken, als einen objektiven Gedanken, — das Objektive, aber als Gedanken. Zweitens gehört dazu, daß ich dieß Allgemeine jetzt erkenne, bestimme, weiß. Ein wissendes, erkennendes Verhältniß zu dem Allgemeinen tritt nur ein, insofern ich mich für mich halte, erhalte. Insofern das Gegenständliche mir gegenüber als Gegenständliches bleibt, und ich es zugleich denke, so ist es das Meinige: und obgleich es mein Denken ist, so gilt es mir doch als das absolut Allgemeine; ich habe mich darin, bin in diesem Objektiven, Unendlichen erhalten, habe Bewußtseyn darüber, und bleibe auf dem Standpunkte der Gegenständlichkeit stehen.

Dieß ist der allgemeine Zusammenhang der politischen Freiheit mit dem Hervortreten der Freiheit des Gedankens. In der Geschichte tritt daher die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Der Geist muß sich trennen von seinem natürlichen Wollen, Versenktseyn in den Stoff. Die Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht, ist die Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht das Wahrhafte ist.

Das ist das orientalische Wesen überhaupt; die Philosophie beginnt in der griechischen Welt.

b. Abscheiden des Orients und seiner Philosophie.

Ueber die erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Der Geist ist Bewußtseyn, Wollendes, Begehrendes. Steht das Selbstbewußtseyn auf dieser ersten Stufe, so ist der Kreis seines Vorstellens, Wollens ein endlicher. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so ist jene Einheit des Geistes und der Natur nicht der vollkommene Zustand. Die Zwecke sind noch nicht ein Allgemeines für sich. Will ich das Recht, das Sittliche: so will ich ein Allgemeines, der Charakter des Allgemeinen muß zu Grunde liegen. Hat ein Volk Gesetze des Rechts, so ist das Allgemeine Gegenstand; dieß setzt Erstarken des Geistes voraus. Will der Wille Allgemeines, so fängt er an, frei zu seyn. Das allgemeine Wollen enthält Beziehungen des Denkens auf das Denken (das Allgemeine); so ist das Denken bei sich selbst. Das Volk will die Freiheit, es ordnet seine Begierden dem Gesetze unter; vorher ist das Gewollte nur ein Besonderes. Die Endlichkeit des Willens ist Charakter der Orientalen; der Wille will sich also als endlicher, hat sich noch nicht als allgemeiner gefaßt. So giebt es nur Stand des Herrn und Knechts, es ist Sphäre des Despotismus. Die Furcht ist die regierende Kategorie überhaupt. Der Wille ist nicht frei von diesem Endlichen, denn das Denken ist noch nicht frei für sich; er kann also an diesem Endlichen gefaßt werden, das Endliche kann negativ gesetzt werden. Dieses Gefühl der Negation, — daß etwas nicht aushalten könne, — ist die Furcht; die Freiheit ist: nicht im Endlichen zu seyn, sondern im Fürsichseyn, dieses kann nicht angegriffen werden. Der Mensch steht in der Furcht, oder er beherrscht die Menschen durch die Furcht; beide stehen auf Einer Stufe. Der Unterschied ist nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besonderen Zweck aufzuopfern.

Die Religion hat nothwendig denselben Charakter; das Hauptmoment ist die Furcht des Herrn, über die nicht hinausgegangen. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit," das ist richtig; der Mensch muß damit angefangen haben, — die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen gewußt haben. Der Mensch muß aber die Furcht überwunden haben durch Aufgebung der endlichen Zwecke. Insofern die Religion Befriedigung gewährt, ist diese selbst im Endlichen befangen. Die Hauptweise der Versöhnung sind Naturgestaltungen, die personificirt und verehrt werden. Ueber den Naturinhalt erhebt sich das Bewußtseyn zu einem Unendlichen; die Hauptbestimmung ist dann die Furcht vor der Macht, gegen die sich das Individuum nur als Accidentelles weiß. Diese Abhängigkeit kann zwei Gestalten annehmen, ja muß von Einem Extrem zum anderen übergehen. Dieses Endliche, welches für das Bewußtseyn ist, kann die Gestalt haben des Endlichen als Endlichen, oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abstraktum ist. Von der Passivität des Willens, Sklaverei wird so (im Praktischen) zur Energie des Willens übergegangen, die aber nur Willkür ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst, und dann die Flucht zur leersten Abstraktion als dem Unendlichen. Die Erhabenheit, Allem zu entsagen, kommt bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indiern; sie peinigen sich, gehen in die innerste Abstraktion über. So sehen Indier zehn Jahre lang die Spitze ihrer Nase an, werden von den Umstehenden genährt, sind ohne weiteren geistigen Inhalt; sie sind nur die wissende Abstraktion, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dieß ist also nicht der Boden der Freiheit. Der Despot vollführt seine Einfälle, — auch wohl das Gute, aber nicht als Gesetz, sondern als seine Willkür.

Der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältniß ist noch ein solches, daß das Subjekt nicht als Person ist, son-

dern im objektiven Substantiellen (welches Theils übersinnlich, Theils auch wohl mehr materiell vorgestellt wird) als negativ und untergehend erscheint. Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird vorgestellt als ein Versenktseyn in die Substanz, ein Vergehen des Bewußtseyns und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin Vernichtung. Es findet mithin ein geistloses Verhältniß Statt, insofern das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit ist. Gegen diese Substanz nun existirt der Mensch, findet sich als Individuum, — die Substanz ist aber das Allgemeine, das Individuum das Einzelne; insofern daher der Mensch jene Seligkeit nicht erlangt hat, von der Substanz verschieden ist, ist er aus der Einheit heraus, hat keinen Werth, ist nur als das Accidentelle, Rechtlose, nur Endliche. Er findet sich als durch die Natur bestimmt, z. B. in den Kasten; der Wille ist hier nicht substantieller Wille, er ist Willkür, der äußeren und inneren Zufälligkeit hingegeben, — das Affirmative ist nur die Substanz.

Es ist damit Edelmuth, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Naturbestimmtheit oder Willkür vorhanden, — nicht als die objektiven Bestimmungen der Sittlichkeit, Gesetzlichkeit, die von Allen zu respektiren sind, für Alle gelten, und worin eben damit Alle anerkannt sind. Das orientalische Subjekt hat so den Vorzug der Unabhängigkeit. Nichts ist fest. So unbestimmt die Substanz der Orientalen ist, so unbestimmt, frei, unabhängig kann auch der Charakter seyn. Was für uns Rechtlichkeit, Sittlichkeit, ist dort im Staate auch, — auf substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjektiver Freiheit. Es existirt nicht das Gewissen, nicht die Moral; es ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen läßt.

Die Folge davon ist, daß hier kein philosophisches Erkennen Statt finden kann. Dazu gehört das Wissen von der Sub-

ſtanz, dem Allgemeinen, das gegenſtändlich iſt, — das, ſofern ich es denke und entwickele, gegenſtändlich für ſich bleibt; ſo daß in dem Subſtantiellen ich zugleich meine Beſtimmung habe, darin affirmativ erhalten bin, — ſo daß es nicht nur meine ſubjektiven Beſtimmungen, Gedanken (mithin Meinungen) ſind, ſondern daß ebenſo, als es meine Gedanken ſind, es Gedanken des Objektiven, ſubſtantielle Gedanken ſind.

Das Orientaliſche iſt ſo aus der Geſchichte der Philoſophie auszuſchließen; im Ganzen aber will ich doch davon einige Notizen geben, beſonders über das Indiſche und Chineſiſche. Ich habe dieß ſonſt übergangen; *) denn man iſt erſt ſeit einiger Zeit in den Stand geſetzt, darüber zu urtheilen. Man hat früher großes Aufſehen von der indiſchen Weisheit gemacht, ohne zu wiſſen, was daran iſt; erſt jetzt weiß man dieß, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philoſophie in Griechenland.

Die eigentliche Philoſophie beginnt im Occident. Erſt im Abendlande geht dieſe Freiheit des Selbſtbewußtſeyns auf, das natürliche Bewußtſeyn in ſich unter, und damit der Geiſt in ſich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verſchwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erſt zum Blitze des Gedankens, der in ſich ſelbſt einſchlägt und von da aus ſich ſeine Welt erſchafft. Die Seligkeit des Occidents iſt daher ſo beſtimmt, daß darin das Subjekt als ſolches ausdaure, und im Subſtantiellen beharre. Der einzelne Geiſt erfaßt ſein Seyn als Allgemeines; die Allgemeinheit iſt dieſe Beziehung auf ſich. Dieß Beiſichſeyn, dieſe Perſönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geiſtes aus; ſo iſt er, und er kann nun nicht anders ſeyn. Es iſt das Seyn eines Volkes, daß es ſich als frei weiß, und nur als Allgemeines iſt; — dieß das Princip ſeines ganzen ſittlichen und übrigen Lebens. Das haben wir

*) *Vorlesungen von* $18\frac{3}{4}$.

an einem einzelnen Beispiele leicht: Wir wissen unser wesentliches Seyn nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist. Wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz, und er wollte Sklaverei einführen: so hätten wir das Bewußtseyn, daß dieß nicht ginge. Jeder weiß, er kann kein Sklave seyn. Schläfrig seyn, leben, Beamte seyn, — das ist nicht unser wesentliches Seyn, wohl aber: kein Sklave zu seyn. Das hat die Bedeutung eines Naturseyns erhalten. So sind wir im Occident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Anderen bin, mein Seyn in eine Besonderheit lege: so bin ich, wie ich existire, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dieß ist Willkür, formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalte hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, — wo ich frei, Allgemeines bin, und die Anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also Verhältniß von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, — diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form, mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sklaven gab, und die Staaten durch die Sklaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstraktionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei seyn kann, weil dazu gehört, daß ihm die Anderen auch frei wären: so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit, abstrakte Gleichheit des Selbstbewußtseyns, Ich = Ich Statt. Indem in Griechenland der partikulare Satz

vorhanden ist, so sind die Athener, die Spartaner frei, — aber nicht die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses „Einige" liegt. Dieses enthält besondere Modifikationen der griechischen Anschauung, welche wir zu betrachten haben in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heißt dieß nichts Anderes, als daß wir zur Eintheilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

C.

Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie.

1. Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Eintheilung selbst sich als nothwendig darstellen. Im Allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christenthums, insofern es den germanischen Nationen angehört. Die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesammtheit germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England u. s. w. haben durch die germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten. Das Griechenthum reicht auch in die römische Welt hinein, und wir haben von der Philosophie auf dem Boden der römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigenthümliche Philosophie hervorgebracht, so wenig als sie eigenthümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen, nachgeahmt, oft geistreich. Selbst ihre Religion kommt von der griechischen her; die Eigenthümlichkeit der römischen Religion macht keine Annäherung

an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer. Wenn nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird, — und ihr Ziel (das Ziel unserer Zeit) ist, daß das Absolute als Geist zu fassen ist durch die drittehalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes: so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung zur anderen fortzugehen, durch Aufzeigung des Mangels, — im Verlauf der Geschichte ist dieß aber schwierig.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist Folgendes. Indem das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine (Gott), das Seyn, der objektive Gedanke, welcher als eifrig nichts neben sich bestehen läßt, die substantielle Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwickelung der Bestimmungen sich manifestirt, zum Bewußtseyn bringt: so können wir den besonderen Charakter der Entwickelung in der ersten Periode der Philosophie so bezeichnen, daß dieß Entwickeln unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstrakten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon Alles enthält.

Die zweite Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, konkrete Einheit, in Weise der Subjektivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich Abstraktionen, jetzt wird das Absolute, als das sich selbst bestimmende Allgemeine, als der thätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit gefaßt. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als konkrete Einzelnheit bestimmt. Es fängt mit dem νοῦς des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, eine subjektive Totalität an, in

der das Denken sich erfaßt, wo die denkende Thätigkeit die Grundlage ist.

Das Dritte ist dann, daß diese zunächst abstrakte Totalität, indem sie durch den thätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisirt wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist: so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne; oder in anderer Form das Denken als solches und die äußerliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des Allgemeinen und Besonderen. Diese beiden werden dann selbst als konkret in sich gesetzt, so daß das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit ist, und ebenso die Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt. Das ganz konkrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz konkrete Einzelne die Natur. Die abstrakten Momente können nur durch ihre Einheit selbst erfüllt werden. Hier ist also dieß eingetreten, daß die Unterschiede jeder selbst zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als stoische und epikuräische Philosophie sich gegenübertreten. Im Stoicismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität. Wird die andere Seite zum Geist, das natürliche Seyn, die Empfindung zur Totalität gemacht, so haben wir Epikuräismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens, zu einem Systeme der Philosophie ausgebildet. Nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Principien für sich selbstständig als zwei Philosophien, die in Widerstreit mit einander kommen. An sich sind beide identisch, sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte; und die Idee ist auch, wie sie gewußt ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede.

Dieß kann in der Vernichtung geschehen, im Skepticismus; das Höhere ist aber das Affirmative, die Idee im Verhältniß zum Begriff. Der Begriff ist das Allgemeine, das sich in sich bestimmt, aber auch darin in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbstständig werden. Das Weitere ist die Realität des Begriffs, daß die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden. Die vierte Stufe ist die Vereinigung der Idee, daß alle diese Unterschiede als Totalitäten, doch zugleich in Eine konkrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst selbst nur auf eine allgemeine Weise in diesem unbefangenen Elemente der Allgemeinheit; das allgemeine Ideal wird auf unbefangene Weise aufgefaßt.

Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen. Sie hat eine ideale Intellektualwelt ausgebildet, und dieß ist die alexandrinische Philosophie; damit hat sich die griechische Philosophie vollführt, ihre Bestimmung erreicht. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A) das Denken α) überhaupt abstrakt, wie der allgemeine Raum; so wird der leere Raum oft für den absoluten Raum genommen. β) Dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen; wir fangen mit dem Punkte an, gehen zur Linie, Winkel über. γ) Das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck, es ist zwar konkret, aber noch in diesem abstrakten Elemente der Fläche gehalten, — die erste noch formelle Totalität, Begrenzung; es entspricht dem νοῦς. B) Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, sie sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört, — Realisirung in den Seiten des Ganzen, wie Skepticismus, Stoicismus. C) Das Letzte ist, daß diese Flächen, Seitendreiecke, sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen. Der Körper ist erst vollkommene räumliche Bestim-

mung, das ist Verdoppelung des Dreiecks; insofern das Dreieck außerhalb des Körpers ist, paßt dieß Beispiel nicht.

Der Schluß der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seyende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelnheit, als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist. Zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbstständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seyende Negation, welche Subjektivität, absolutes Fürsichseyn ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjektivität sich zu wissen; aber ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand, — und das ist er selbst, — als Totalität weiß und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei seyn als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit seyn; — oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Centrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Centrum, als das Einfache, tritt jetzt hervor; und die Totalität ist die Vereinigung des Centrums und der Substantialität, — aber nicht unbefangene Vereinigung, sondern daß es wissend ist gegen das Objektive, daß es das Subjektive ist gegen das Substantielle. So ist dann die Idee diese Totalität, und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Subjektivität. Diese ist für sich sich setzend, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Sie ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen, hat die Bestimmung, sich zu realisiren, sich identisch zu setzen mit der Substanz. Durch diese Subjektivität, negative Einheit, absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand. Dieß Prin-

cip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Princip wird so das Subjekt für sich frei, der Mensch als Mensch frei; auf diese Bestimmung bezieht sich die Vorstellung, daß er die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden, durch seine Anlage, daß er Geist ist. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelnd, diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, für sich, bei sich in demselben ist. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen. Dieß Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden; sie ist Anschauen und Glauben dieses Princips, als eines wirklichen Daseyns, ehe es zur Erkenntniß dieses Princips gekommen ist. In der christlichen Religion liegt dieß Princip mehr als Gefühl, als Vorstellung; es liegt darin, daß der Mensch als Mensch bestimmt ist für die ewige Seligkeit, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, — d. h. daß der Mensch absolut unendlichen Werth hat. Näher liegt dieß Princip darin, daß im Christenthum das durch Christus den Menschen geoffenbarte Dogma von er Einheit der göttlichen und menschlichen Natur enthalten ist: Mensch und Gott, die objektive und die subjektive Idee sind hier Eins. In anderer Gestalt findet sich dieß in der alten Erzählung vom Sündenfall, die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen; denn Gott sagt: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer, er weiß, was Gut und Böse ist.“ Um diese Einheit des subjektiven Princips und der Substantialität ist es zu thun; es ist der Proceß des Geistes, daß dieß Eins des Subjekts sich seine unmittelbare Weise abthue, und sich hervorbringe als identisch mit dem Substantiellen. Der Zweck des Menschen ist ausgesprochen als die höchste Vollkommenheit. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Spekulation nicht so weit von einander entfernt sind, als man sonst wohl

glaubt. Und ich führe dieſe Vorſtellungen an, damit wir uns ihrer nicht ſchämen, obgleich wir hineingehören; und wenn wir darüber hinaus ſind, — daß wir unſerer Voreltern der früheren chriſtlichen Zeit uns nicht ſchämen, die ſo hohe Achtung für dieſe Vorſtellungen hatten.

Das Erſte iſt, daß zwei Totalitäten ſind, — eine Verdoppelung der Subſtanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr außereinander fallen, ſondern ſchlechthin in ihrer Beziehung auf einander gefordert werden. Wenn früher Stoicismus und Epikuräismus ſelbſtſtändig auftraten, — deren Negativität der Skepticismus war, — und zuletzt auch die an ſich ſeyende Allgemeinheit Beider Statt fand: ſo werden jetzt dieſe Momente als unterſchiedene Totalitäten gewußt, und ſollen in ihrem Gegenſatze als Eins geſetzt werden. Hier haben wir die eigentliche ſpekulative Idee, den Begriff in ſeinen Beſtimmungen, deren jede zur Totalität realiſirt und ſchlechthin auf einander bezogen iſt. Wir haben alſo eigentlich zwei Ideen, die ſubjektive Idee als Wiſſen, und dann die ſubſtantielle konkrete Idee; und die Entwickelung, Ausbildung dieſes Princips, daß es zum Bewußtſeyn des Gedankens kommt, iſt das Intereſſe der modernen Philoſophie. Da ſind denn die Beſtimmungen konkreterer Art, als bei den Alten. Dieſer Gegenſatz, zu dem die Seiten zugeſpitzt ſind, in ſeiner allgemeinſten Bedeutung aufgefaßt, iſt der Gegenſatz von Denken und Seyn, von Individualität und Subſtantialität, — daß im Subjekt ſelbſt ſeine Freiheit wieder im Kreiſe der Nothwendigkeit ſtehe, — von Subjekt und Objekt, von Natur und Geiſt, inſofern dieſer nämlich, als endlicher, der Natur entgegengeſetzt iſt. Die Forderung iſt, daß ihre Einheit in ihrem Gegenſatze gewußt werde; das iſt die Grundlage der im Chriſtenthum aufgegangenen Philoſophie.

Das griechiſche Philoſophiren iſt unbefangen, weil es auf dieſen Gegenſatz von Seyn und Denken noch nicht Rückſicht

nimmt, derſelbe noch nicht für es iſt. Es wird philoſophirt, gedacht, durch den Gedanken raiſonnirt; ſo daß im Denken die bewußtloſe Vorausſetzung liegt, daß das Denken auch das Seyn ſey. Man trifft auch Stufen der griechiſchen Philoſophie, die auf demſelben Standpunkt, wie chriſtliche Philoſophien, zu ſtehen ſcheinen. Wir werden bei den Griechen nicht nur die ſophiſtiſche, ſondern auch die neuakademiſche und ſkeptiſche Philoſophie finden, welche die Lehre überhaupt aufſtellten, daß ſich das Wahre nicht erkennen laſſe. Sie könnten alſo daſſelbe als die neueren Philoſophien der Subjektivität ſeyn, inſofern, daß alle Denkbeſtimmungen nur ſubjektiver Art ſeyen, wodurch über die Objektivität noch nicht entſchieden würde. Es iſt aber weſentlich ein Unterſchied vorhanden. In den alten Philoſophien, die ſagten, wir wiſſen nur von Scheinendem, iſt damit das Ganze geſchloſſen; es liegt nicht im Hintergrunde noch ein Anſich, ein Jenſeits, von welchem auch gewußt werde, aber nicht auf begreifende, erkennende Weiſe. Für das Praktiſche überhaupt gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man müſſe ſich nach dem Scheinenden richten. Das Scheinende aber zur Regel und Maaßſtab im Leben annehmen, und hiernach recht, ſittlich, verſtändig (in der Arzneikunſt auch z. B.) handeln, iſt nicht ein Wiſſen von Seyendem; es iſt nur Scheinendes zum Grunde gelegt. Es wird alſo nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wiſſen von dem Wahren zu ſeyn. Die nur ſubjektiven Idealiſten der neueren Zeit haben noch ein anderes Wiſſen — ein Wiſſen, welches nicht durchs Denken, den Begriff ſey, ein unmittelbares Wiſſen, Glauben, Schauen, Sehnſucht nach einem Jenſeits (ſo Jacobi). Die alten Philoſophen haben keine ſolche Sehnſucht, ſondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur Scheinendes für das Wiſſen ſey. Man muß in dieſer Rückſicht genau die Standpunkte feſthalten, ſonſt fällt man durch die Gleichheit der Reſultate darein, in jenen alten Philoſophien ganz die Beſtimmtheit der modernen

Subjektivität zu ſehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philoſophirens das Scheinende ſelbſt die ganze Sphäre war, ſo waren die Zweifel am Denken gegen das Objektive nicht vorhanden.

Die neuere Zeit hat als Totalität den beſtimmten Gegenſatz und die weſentliche Beziehung beider Seiten. So haben wir den Gegenſatz der Vernunft und des Glaubens, der eignen Einſicht und der objektiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja ſelbſt mit Hintanſetzung und Verzichtleiſtung auf dieſelbe aufgenommen werden ſoll, — des Glaubens im kirchlichen Sinne; oder des Glaubens im modernen Sinne, — d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, unmittelbare Gewißheit, Anſchauung, Inſtinkt, in ſich gefundenes Gefühl. Dieß Wiſſen, das ſich erſt zu entwickeln hat, hat beſonderes Intereſſe, indem der Gegenſatz deſſelben und des Wiſſens, das ſich in ſich entwickelt, dadurch gebildet wird. In beiden iſt geſetzt die Einheit des Denkens, der Subjektivität, — und der Wahrheit, der Objektivität; nur daß in der erſten Form geſagt iſt, daß der natürliche Menſch vom Wahren wiſſe, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wiſſens und der Wahrheit iſt, zugleich aber daß ſich das Subjekt erhebt über die unmittelbare Weiſe des ſinnlichen Bewußtſeyns, und die Wahrheit erſt durch Denken erringt.

Das Ziel iſt, das Abſolute als Geiſt zu denken, als Allgemeines, das, als die unendliche Güte des Begriffs, in ſeiner Realität ſeine Beſtimmungen frei aus ſich entläßt, ſich ihnen ganz einbildet und mittheilt, ſo daß ſie ſelbſt gleichgültig außer einander ſeyn können, oder gegen einander kämpfend; ſo aber daß dieſe Totalitäten nur Eins ſind, und nicht nur an ſich (das wäre nur unſere Reflexion), ſondern als für ſich identiſch, — die Beſtimmungen ihres Unterſchiedes ſind für ſich ſelbſt nur ideelle.

Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische. Bei der letzten müssen wir unterscheiden, die Zeit wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigenthümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt, als Mittel-Periode, jenes Gähren einer neuen Philosophie, das sich einer Seits in dem substantiellen Wesen hält, nicht zur Form gelangt; anderer Seits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der griechischen Philosophie, der Philosophie der mittleren Zeit, und der Philosophie der neueren Zeit; deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in das Wesen und die formelle Reflexion zerfällt, in der dritten aber der Begriff zu Grunde liegt. Dieß ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, — so wie die letztere von abstrakten Gedanken, aber vom Dualismus anfängt.

Erste Periode: von Thales Zeiten (ungefähr 600 vor Christi Geburt) bis zur neuplatonischen Philosophie (Plotin im dritten Jahrhundert) und ihrer weiteren Fortsetzung und Ausbildung (durch Proclus im fünften Jahrhundert) bis alle Philosophie erlischt (diese Philosophie ist später ins Christenthum hineingetreten, viele Philosophien innerhalb des Christenthums haben nur neuplatonische Philosophie zur Grundlage); — ein Zeitraum von um 1000 Jahre, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: ist die des Mittelalters, hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche; — ein Zeitraum von etwas über 1000 Jahre.

Dritte Periode: die Philosophie der neuen Zeit, für sich hervorgetreten erst seit der Zeit des dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme und Carteſius (dieser fängt mit dem Unterschiede an: cogito, ergo sum); — ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten, diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen der Geschichte der Philosophie.

Die Quellen sind hier anderer Art, als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtsschreiber die Quellen, welche wieder die Thaten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; — die nicht ursprünglichen Geschichtsschreiber haben freilich aus der zweiten Hand geschöpft. Die Geschichtsschreiber haben die Thaten schon in Geschichte, in die Form der Vorstellung gebracht; der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einer Seits die Thaten und Begebenheiten selbst, anderer Seits sie, insofern sie durch die Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Thaten selbst liegen uns vor; das sind die philosophischen Werke selbst. Es sind dieß die wahrhaften Quellen; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studiren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichthum, um sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich nothwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten. In manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der älteren griechischen Philosophie, müssen wir

uns dann freilich an Geschichtsschreiber, andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden giebt es, wo es wünschenswerth ist, daß Andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben, und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit Anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist historisch und literarisch; so können wir uns auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich für's Nähere auf den Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie von A. Wendt verweise, da ich nicht vollständige Literatur geben will:

1) Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist the history of Philosophy by Thom. Stanley (Lond. 1655, fol.; ed. III., 1701. 4., übersetzt ins Lateinische von Godofr. Olearius. Lipsiae 1711. 4). Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten, — als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, daß es nur alte Philosophien giebt und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sey, und die Wahrheit sich nur finden lasse im Christenthum. Es wird Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird (alte Philosophien) und zwischen geoffenbarter Wahrheit (in der christlichen Religion); so gäbe es in dieser keine Philosophie mehr. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es noch keine eigenthümlichen Philosophien. Zu Stanley's Zeiten allerdings; aber eigene Philosophien waren noch zu jung, als daß die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2) Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae.

Lipsiae 1742 — 1744, vier Theile oder fünf Bände in 4; 2te unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766 — 1767, vier Theile in sechs Quartanten (der vierte Theil hat zwei Bände, und der sechste Band ist das Supplement). Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein (siehe oben S. 57.). Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast. Ein Auszug daraus ist: Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae 1747, 8; zweite Ausgabe Leipzig 1756; die dritte von Born besorgt, Leipzig 1790, 8.

3) Dietrich Tiedemann's Geist der spekulativen Philosophie. Marburg 1791 — 1797; 7 Bde. 8. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Spekulation hat. (Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier.) Er macht Auszüge aus den Philosophen, so lange sie raisonnirend bleiben; wenn es aber ans Spekulative kommt, pflegt er böse zu werden, bricht ab, und erklärt Alles für leere Subtilitäten: Wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, — aus kabbalistischen und mystischen Werken des Mittelalters schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4) Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben; Göttingen 1796 — 1804; 8 Theile, 8. Die alte Philosophie ist unverhältnißmäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen

Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5) Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798 — 1819; 11 Theile, 8. (Der achte Theil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände.) Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neueren Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, — geradezu zu übersetzen braucht; die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, sie stehen auf einem anderen Standpunkte des Begriffs; deshalb sind sie schwerer zu fassen. Man verkehrt so leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; dieß ist Tennemann begegnet, hier ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt; durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für aristotelisch angiebt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sey wesentlich, daß der Geschichtsschreiber keine Philosophie habe. Er rühmt sich, kein System zu haben; im Grunde hat er aber doch eins, — er ist kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den Einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht kantische Philosophen zu seyn, noch nicht die Quelle der Erkenntniß untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könnte.

Von Kompendien sind drei anzuführen: 1) Friedrich Ast's Grundriß einer Geschichte der Philosophie; Landshut 1807, 8; 2te Auflage 1825. Es ist in einem besseren Geist geschrieben, meist schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat

auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2) Professor Wendt's (zu Göttingen) Auszug aus Tennemann (5te Ausgabe, Leipzig 1829. 8.). Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sey oder nicht. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man denkt damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben. Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. 3) Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (2te verb. Aufl. 1829) ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniß; von den Philosophen vor Plato sind der Stellen nicht sehr viel.

3. Abhandlungsweise in dieser Geschichte der Philosophie.

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Princip der Zeiten berühren; ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind überhaupt aber nur diejenigen namhaft zu machen, deren Principe einen Ruck gethan, und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat. So werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute geben in Rücksicht auf die Philosophie. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß docirt haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Principe.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtsschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen

hinzuthun noch mit seinem Urtheile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen; und es scheint insofern gerathen, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zu unterscheiden zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie. Wenn man sich nämlich bei jener auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen: so kann man sie doch ganz objektiv halten, wie die homerische Epopee; so Herodot und Thucydides. Sie lassen als freie Menschen die objektive Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugethan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurtheilt.

Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. So ist bei Livius die römische Herrschaft die Hauptsache. Wir sehen in seiner Geschichte Rom steigen, sich vertheidigen, seine Herrschaft ausüben; der allgemeine Zweck ist Rom, die Erweiterung seiner Herrschaft, die Ausbildung seiner Verfassung u. s. w. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, es ist kein fremder Zweck, den wir hineintragen; es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zu Grunde liegt, so als Zweck erscheint, und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie Thaten der Geschichte zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage: was denn eine That der Philosophie, ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äußeren Geschichte ist Alles That, — freilich giebt es Wichtiges und Unwichtiges, — die That ist aber der Vorstellung unmittelbar hingestellt; nicht so in der Philosophie. Deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urtheil des Geschichtsschreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie.

Das Erste ist die sogenannte orientalische Philosophie. Aber sie tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Wir sollen, indem wir von der orientalischen Philosophie sprechen, von der Philosophie sprechen; aber in dieser Rücksicht ist zu bemerken, daß das, was wir orientalische Philosophie nennen, weit mehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen überhaupt ist, — eine religiöse Weltanschauung, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden. Wir haben geschieden die Gestaltung, in der das Wahre die Form der Religion erhält, und die Form, die es durch den Gedanken in der Philosophie erhält. Die orientalische Philosophie ist religiöse Philosophie; und es ist der Grund anzugeben, warum es näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten.

Bei der römischen, griechischen und christlichen Religion denken wir weniger an Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet. Die griechischen und römischen Götter sind Gestaltungen für sich, ebenso Christus und der Gott der Juden. Wir bleiben hierbei im Ganzen stehen, halten sie nicht sogleich für Philosopheme; und es wird ein eigenes Geschäft, solche mytho-

logische oder christliche Gestaltungen erst zu interpretiren, zu verwandeln in Philosopheme. Bei den orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert, es liegt näher. Der Unterschied hiervon ist nun darin begründet: Das Princip der Freiheit der Individualität tritt im griechischen und noch mehr im christlichen Elemente hervor. Die griechischen Götter erscheinen daher sogleich individualisirt, in der Gestalt von Personen. Wo hingegen das Moment der Subjektivität nicht hervorgetreten ist, wie im Orient, sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisirt, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, philosophische Gedanken erscheinen; denn sie sind im Elemente der Allgemeinheit, und haben das Uebergewicht an Allgemeinheit. Zwar haben sie auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber die Individualität ist nur oberflächlich, — und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu thun, sich dieß doch sogleich wieder verliert, und ins Maßlose erweitert. Die Individualität, weil die Freiheit mangelt, ist nicht fest; und wo die allgemeinen Vorstellungen auch individuell gebildet sind, ist es doch nur oberflächliche Form.

Dieß ist der Hauptgrund, weshalb die orientalischen Vorstellungen uns gleich als philosophische Gedanken erscheinen. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch schon individualisirt — hören: so finden wir bei den Persern Zervane Akerene, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen, Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen. Der Ausdruck orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Sub-

jektivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, — einer bedeutenden Epoche, — diese großen orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen; und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, — in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen.

Dieß ist also der eine Punkt: dieser bleibende Charakter des Allgemeinen, der die Grundlage ist im orientalischen Charakter. Das Zweite ist nun der nähere Inhalt der orientalischen Religionen. Gott, das Anundfürsichseyende, Ewige ist im Orient mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt, wie auch das Verhältniß der Individuen dazu. In den orientalischen Religionen ist das Hauptverhältniß dieß, daß die Eine Substanz als solche nur das Wahrhafte sey, und das Individuum keinen Werth in sich habe und nicht gewinnen könne, insofern es sich erhält gegen das Anundfürsichseyende; es könne vielmehr nur wahrhaften Werth haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subjekt zu seyn, verschwindet ins Bewußtlose. Dieß ist das Grundverhältniß in den orientalischen Religionen. In der griechischen und christlichen Religion weiß sich dagegen das Subjekt frei, und soll so erhalten seyn. Indem so das Individuum sich für sich losreißt, für sich ist, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität losmacht, und sich konstituirt. Der an sich höhere Standpunkt der griechischen Freiheit des Individuums, dieß frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit: die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (und Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar damit verbunden); und diese Substanz ist allerdings eine philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur

zu seiner Freiheit gelangt in dieser Einheit mit dem Substantiellen. Insofern in dem orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtseyn zum Unterschiede kommt durch den Gedanken, zur Bestimmung von Principien: so stehen dann solche Kategorien, bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist vorhanden die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses, — die orientalische Erhabenheit; oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den spekulativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dieß Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik, wie eine alte wolfische Logik. Es ist wie in ihrem Kultus: ein Versenktseyn in die Andacht und dann eine ungeheure Menge von Ceremonien, — von religiösen Handlungen, und auf der anderen Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin Alles untergeht.

Es sind nun zwei orientalische Völker, deren ich Erwähnung thun will: die Chinesen und die Indier.

1. Chinesische Philosophie.

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indiern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl, wie die großen Zahlen ihrer Geschichte u. s. f., haben sich durch bessere Kenntniß sehr herabgesetzt. Ihre große Ausbildung betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel u. s. w. Wenn man aber die Staatsverfassung von China mit einer europäischen vergleicht, so kann dieß nur geschehen in Ansehung des Formellen; der Inhalt ist sehr verschieden. Ebenso ist es, wenn man indische Poesie mit europäischer vergleicht. Sie ist zwar glänzend, reich, ausgebildet, wie die irgend eines Vol-

kes: der Inhalt der alten orientaliſchen Poeſie, als bloßes Spiel der Phantaſie betrachtet, erſcheint von dieſer Seite höchſt glänzend; aber in der Poeſie kommt es auf den Inhalt an, es wird Ernſt damit. Selbſt die homeriſche Poeſie iſt für uns nicht Ernſt, deshalb kann ſolche Poeſie bei uns nicht entſtehen; es iſt nicht der Mangel an Genie, es giebt Genie's derſelben Größe, aber der Inhalt kann nicht unſer Inhalt ſeyn. So kann auch die indiſche, orientaliſche Poeſie der Form nach ſehr entwickelt ſeyn, aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewiſſen Grenze, und kann uns nicht genügen. Bei den Rechtsinſtitutionen, Staatsverfaſſungen u. ſ. w. fühlt man ſogleich, daß wenn ſie auch noch ſo konſequent formell ausgebildet ſind, ſie doch bei uns nicht Statt finden können, daß wir ſie uns nicht würden gefallen laſſen, daß ſie ſtatt Recht, vielmehr eine Unterdrückung des Rechts ſind. Dieß iſt zunächſt eine allgemeine Bemerkung in Anſehung ſolcher Vergleichungen, inſofern man ſich durch die Form beſtechen läßt, dergleichen dem Unſrigen gleich zu ſetzen oder gar vorzuziehen.

Das erſte bei den Chineſen zu Bemerkende iſt die Lehre des Kon-fut-ſee, 500 Jahre vor Chriſti Geburt. Zu Leibnitzens Zeiten hat die Philoſophie des Konfucius großes Aufſehen gemacht. Das iſt Moral-Philoſophie. Seine Bücher ſind bei den Chineſen die geehrteſten. Er hat Grundwerke, beſonders geſchichtliche, kommentirt. Seine anderen Arbeiten betreffen die Philoſophie, es ſind ebenfalls Kommentare zu älteren traditionellen Werken. Seine Ausbildung der Moral hat ihn indeſſen am berühmteſten gemacht; ſie iſt Autorität bei den Chineſen. Seine Lebensbeſchreibung iſt durch franzöſiſche Miſſionare aus den chineſiſchen Original-Werken überſetzt. Hiernach hat er mit Thales ungefähr gleichzeitig gelebt. Er war eine Zeit lang Miniſter, iſt dann in Ungnade gefallen, hat ſein Amt verloren und unter ſeinen Freunden philoſophirend gelebt, iſt aber noch oft um Rath gefragt worden. Wir haben Unterre-

dungen von Konfucius mit seinen Schülern, es ist populare Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser, es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfucius ist praktischer Weltweise, spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, — nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Cicero de officiis, — ein moralisches Predigtbuch giebt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Konfutsee. Aus seinen Original-Werken kann man das Urtheil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutsee besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.*)

Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstrakten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kategorien. Das alte Buch Y-king (Buch der Principien) dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ist sinnlos. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen, Figuren (Ho-tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe. **) Sie enthält Striche, neben und über einander, diese sind Symbole, haben eine gewisse Bedeutung; und die Chinesen sagen, diese Linien seyen die Grundlage ihrer Buchstaben, wie auch ihres Philosophirens. Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtseyn gebracht sind; es ist aber

*) Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.; mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung.

**) Mémoires concernant les Chinois, (Paris 1776 sqq.): Tom. II, p. 1 — 364, Antiquité des Chinois par le Père Amiot; (p. 20, 54, etc.)

nicht weit damit gegangen; es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dieß Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen, und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen; so daß in diesem Auslesen der konkreten Principe nicht ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist. Der Kuriosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind, eine horizontale Linie (——, Yang) und der entzwei gebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (— —, Yin): das Erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoräern, die Affirmation darstellend, das Zweite das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt: sie seyen die Principien der Dinge. Sie werden weiter mit einander verbunden, zuerst zu zweien; so entstehen vier Figuren: ⚌, ⚍, ⚎, ⚏, der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild, wo der Yin zu Grunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat.

Diese Striche werden weiter zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren; diese heißen die Kua: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. (Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.) Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen

Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Kien), der Alles durchdringende Aether. (Der Himmel ist den Chinesen das Höchste; und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Kien nennen sollten oder nicht). Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vortheil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten, und die Meinung zu erwecken, sie seyen also auch da gewesen. So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophiren ist es sogleich aus. *)

Im Schuking ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen Alles gemacht sey: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde. Das steht kunterbunt unter einander. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schuking, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf. **) Auch diese würden wir eben so wenig als Principe gelten lassen. Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung, und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dieß ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums.

---

*) Windischmann (die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, B. I, S. 157): „In Betreff dieses nun entwickelten durchgängigen Ineinandergreifens aller Kua im ganzen Kreislauf sagt Konfucius (in seinem Kommentar über den Y-king) ausdrücklich" u. s. f.; — nicht ein Funke von Begriff ist darin.

**) Windischmann a. a. O. S. 125.

Dann giebt es aber noch eine eigentliche Sekte, die der Tao-ſee, deren Anhänger nicht Mandarinen und an die Staatsreligion angeſchloſſen, auch nicht Buddhiſten, nicht lamaiſcher Religion ſind. Der Urheber dieſer Philoſophie und der damit eng verbundenen Lebensweiſe iſt Lao-Tſö (geboren am Ende des 7ten Jahrhunderts vor Chriſtus), älter als Konfucius, da dieſer mehr politiſche Weiſe zu ihm reiſte, um ſich bei ihm Raths zu erholen. Das Buch des Lao-Tſö, Tao-king, wird zwar nicht zu den eigentlichen King's gerechnet, hat auch nicht die Autorität dieſer; es iſt aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-ſee (Anhänger der Vernunft; ihre Lebensweiſe, Tao-Tao: Richtung, Geſetz der Vernunft). Ihr Leben widmen ſie dem Studium der Vernunft, und verſichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wiſſenſchaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend beſitze; — daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, ſich in den Himmel erheben, daß er fliegen könne, und nicht ſterbe.*)

Von Lao-Tſö ſelbſt ſagen ſeine Anhänger, er ſey Buddha, der als Menſch immer fort exiſtirende Gott geworden. Die Hauptſchrift von ihm haben wir noch, und in Wien iſt ſie überſetzt worden; ich habe ſie ſelbſt da geſehen. Eine Hauptſtelle iſt beſonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen iſt Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen iſt es die Mutter des Univerſums. Mit Leidenſchaften betrachtet man ſie nur in ihrem unvollkommenen Zuſtande; wer ſie erkennen will, muß ohne Leidenſchaft ſeyn?" Abel Remuſat ſagt, am beſten würde ſie ſich im Griechiſchen ausdrücken laſſen: λόγος. Aber was finden wir in dieſem allem Belehrendes?

Die berühmte Stelle, die von den Aelteren oft ausgezogen

*) Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Remusat, Paris 1823; p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois T. XV), p. 208 sqq.

iſt, iſt dieſe: „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht, das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei producirt die ganze Welt.“ (Anſpielung auf die Dreinigkeit hat man darin finden wollen). „Das Univerſum ruht auf dem dunkeln Princip; das Univerſum umfaßt das helle Princip,“ — (oder auch: es wird von dem Aether umfaßt; ſo kann man es umkehren, da die chineſiſche Sprache keine Bezeichnung der Kaſus hat, die Worte vielmehr bloß neben einander ſtehen). *)

Eine andere Stelle: **) „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht ſeht, — er nennt ſich J; und du hörſt ihn, und hörſt ihn nicht, — und er heißt Hi; du ſuchſt ihn mit der Hand, und erreichſt ihn nicht, — und ſein Name iſt Wei. Du gehſt ihm entgegen, und ſiehſt ſein Haupt nicht; du gehſt hinter ihm, und ſiehſt ſeinen Rücken nicht.“ Dieſe Unterſchiede heißen „die Verkettung der Vernunft.“ Man hat natürlich bei der Anführung dieſer Stelle an יהוה und an den afrikaniſchen Königsnamen Juba erinnert, auch an Jovis. Dieſes J-hi-wei oder J-H-W weiter bedeute einen abſoluten Abgrund und das Nichts: Das Höchſte, das Letzte, das Urſprüngliche, das Erſte, der Urſprung aller Dinge iſt das Nichts, das Leere, das ganz Unbeſtimmte (das abſtrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt. Wenn die Griechen ſagen, das Abſolute iſt das Eine, — oder die Neueren, es iſt das höchſte Weſen: ſo ſind auch hier alle Beſtimmungen getilgt; und mit dem bloßen abſtrakten Weſen hat man nichts, als dieſe ſelbe Negation, nur affirmativ ausgeſprochen. Iſt das Philoſophiren nun nicht weiter gekommen, als zu ſolchen Ausdrücken, ſo ſteht es auf der erſten Stufe.

---

*) Abel Remusat, l. c. p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois T. I), p. 299 sqq.

**) Siehe ebendaſelbſt.

2. Indiſche Philoſophie.

Was das Alterthum der indiſchen Weisheit anbetrifft, ſo hat man ſich das Vergnügen gemacht, an ihre großen Zahlen zu glauben, ſie zu ehren; aber durch das Bekanntwerden mit ihren größeren aſtronomiſchen Werken hat man jetzt das Uneigentliche dieſer großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener ſeyn, nichts unvollkommener als die Chronologie der Indier. Kein Volk, das in der Aſtronomie, Mathematik u. ſ. f. ausgebildet iſt, iſt ſo unfähig für die Geſchichte; es iſt bei ihnen darin kein Halt, kein Zuſammenhang. Man hatte geglaubt, an der Aera des Wikramaditya einen Halt zu haben, der ungefähr 50 Jahr v. Chr. gelebt haben ſollte, und unter deſſen Regierung der Dichter Kalidas, Schöpfer der Sakontala, lebte. Aber bei näherer Unterſuchung haben ſich ein halbes Dutzend Wikramaditya's gefunden; und gründliche Beleuchtungen haben dieſe Epoche in unſer 11tes Jahrhundert verlegt. Die Indier haben Reihenfolgen von Königen, — eine ungeheure Menge von Namen; aber Alles iſt unbeſtimmt.

Wir wiſſen, wie der uralte Ruhm dieſes Landes ſchon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war; wie auch ihnen die Gymnoſophiſten bekannt waren, fromme Menſchen, wenn man ſie anders ſo nennen darf, Menſchen die einem beſchaulichen Leben gewidmet, in einer Abſtraktion des äußerlichen Lebens ſich befinden, und deshalb allen Bedürfniſſen entſagen, ſelbſt wie die Cyniker, in Horden umherziehend. Dieſe ſind als Philoſophen auch beſonders den Griechen bekannt geworden, inſofern man nämlich die Philoſophie auch in dieſe Abſtraktion ſetzt, in der man von allen Verhältniſſen des äußerlichen Lebens abſtrahirt; und dieſe Abſtraktion iſt ein Grundzug, den wir hervorzuheben, und zu betrachten haben.

Die indiſche Bildung iſt ſehr entwickelt, großartig, aber ihre Philoſophie iſt identiſch mit ihrer Religion; ſo daß die Intereſſen

der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden. Die Mythologie hat die Seite der Inkarnation, der Individualisirung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen, — der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Inkarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe Alles gilt als solche, und was sich zu bestimmen scheint als Individualität, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Wie nun die religiösen Vorstellungen ungefähr dieselbe allgemeine Grundlage haben, wie die Philosophie: so sind die heiligen Bücher, die Veda's, auch die Grundlage für die Philosophie. Wir kennen sie ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Ceremonien, Opfer u. s. f. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Theile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Veda's sind die Grundlage der Philosophien der Indier, selbst für die atheistischen Philosophien der Indier; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rücksicht auf die Veda's genommen. Die indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, den Glauben der Kirche zum Grunde legte, voraussetzte.

Die indische Vorstellung ist dann näher diese: Es ist eine allgemeine Substanz, die abstrakter gefaßt werden kann, oder konkreter, aus der Alles entsteht. Und diese Produktionen sind dann Götter, und auf der anderen Seite Thiere, und die unorganische Natur. Zwischen beiden steht der Mensch; und das Höchste, in der Religion wie in der Philosophie, ist, daß der Mensch als Bewußtseyn sich identisch macht mit der Substanz, durch Andacht, Opfer, strenge Büßungen, — und durch Philosophie, durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor Kurzem haben wir bestimmte Kenntniß von der

indiſchen Philoſophie erhalten. Im Ganzen verſtand man darunter die religiöſen Vorſtellungen, in neueren Zeiten hat man aber wirklich philoſophiſche Werke kennen gelernt. Beſonders hat uns Colebrooke *) aus zwei indiſchen philoſophiſchen Werken Auszüge mitgetheilt; und dieß iſt das Erſte, was wir über indiſche Philoſophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von ſeiner Weisheit der Indier ſpricht, iſt nur aus den religiöſen Vorſtellungen genommen. Er iſt einer der erſten Deutſchen, der ſich mit indiſcher Philoſophie beſchäftigt hat; indeſſen hat dieß nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter geleſen, als das Inhaltsverzeichniß zum Ramayana. Nach jenem Auszuge nun „beſitzen die Indier alte philoſophiſche Syſteme. Sie betrachten ſie eines Theils als orthodox und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen; andere gelten als heterodox, und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher.“ Der eine Theil, „der weſentlich orthodox iſt, hat keine andere Abſicht, als die Erklärung der Veda's zu erleichtern,“ zu unterſtützen; — oder „aus dem Text dieſer Grundbücher eine feiner gedachte Pſychologie zu ziehen.“ Dieß Syſtem „heißt Mimanſa; und es werden zwei Schulen davon angeführt.“ Davon verſchieden ſind andere Syſteme, von denen die zwei Hauptſyſteme Sanc'hya und Nyaya ſind. „Das erſte zerfällt wieder in zwei Theile,“ die jedoch nur in Anſehung der Form verſchieden ſind. „Von dem Nyaya gilt der Gotama als Urheber;“ es iſt beſonders verwickelt, „führt ſpeciell die Regeln des Raiſonnements aus, und iſt zu vergleichen mit der Logik des Ariſtoteles.“ Von dieſen beiden Syſtemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er ſagt, „man habe viele alte Werke darüber, und die versus memoriales daraus ſeyen ſehr verbreitet.“

*) Transactions of the royal asiatic society of Great-Britain and Ireland Vol. I. Part. I., (London 1824): p. 19 — 43; (II., on the Philosophy of the Hindus Part. I. by Henry Thomas Colebrooke. Read June 21, 1823.)

A. „Der Urheber der Sanc'hya wird Kapila genannt, ein alter Weiser; die Einen sagen, er sey ein Sohn des Brahma, einer von den sieben großen Heiligen: die Anderen sagen, er sey eine Inkarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer." Ueber „das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila" weiß Colebrooke nichts zu sagen; er erwähnt nur, „daß sie in anderen," sehr alten Büchern „schon angeführt werden," aber genau läßt sich nichts darüber angeben.

Die Sanc'hya theilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnem von einander abweichen; sie wird „zum Theil für heterodox, zum Theil für orthodox" gehalten. „Der Zweck aller indischen Schulen und Systeme der Philosophie ist, anzugeben die Mittel, wodurch die ewige Glückseligkeit sowohl vor dem Tode, als nach dem Tode zu erlangen ist. Die Veda's sagen:" „„Was zu erkennen ist, ist die Seele, sie muß von der Natur abgeschieden werden, so wird sie nicht wieder kommen;"" — d. h. „sie ist der Metempsychose entnommen," und damit der Körperlichkeit, sie tritt nicht wieder in einem anderen Körper auf. „Diese Befreiung ist der wesentliche Zweck, der in allen atheistischen und theistischen Systemen vorhanden ist." Sie sagen nun: „Durch die Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden, die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen, oder geistige und körperliche Uebel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend, selbst die Mittel, die die Veda's angeben, sind nicht dazu wirksam, — die geoffenbarte Weise; dieß ist die Vollbringung der religiösen Ceremonien, wie sie in den Veda's verordnet sind." In dieser Beziehung gelten die Veda's den Sanc'hya's nicht. Als solch ein Mittel gilt „vorzüglich das Opfer von Thieren." Dieß verwirft die Sanc'hya; „denn es sey verbunden mit dem Tode der Thiere, und die Hauptsache sey, kein Thier zu verletzen," zu tödten, „daher sey das Opfer nicht rein."

Andere Weisen der Befreiung vom Uebel sind die unge-

heuren Büßungen der Indier, womit ein Zurückgehen in ſich verbunden iſt. Brahma iſt im Ganzen dieſer Eine, ſchlechthin Unſinnliche, dieß höchſte Weſen, wie es der Verſtand nennt. Wenn nun ſo der Indier in der Andacht ſich ſammelt, ſich in ſeine Gedanken zurückzieht, ſich in ſich koncentirt: ſo iſt das Moment dieſer reinen Koncentration Brahma; dann bin Ich Brahma. Dieß Zurückziehen in den Gedanken iſt in der indiſchen Religion, wie in der indiſchen Philoſophie. Die Philoſophie will die Seligkeit erlangen durch das Denken, die Religion durch die Andacht. Sie ſagen in Rückſicht dieſer Seligkeit, daß ſie das Höchſte ſey, daß dieſem Zuſtande ſelbſt die Götter untergeordnet ſeyen. Z. B. Indra, der Gott des ſichtbaren Himmels, ſey viel niedriger als die Seele in dieſem kontemplativen Leben in ſich ſelbſt; „viele tauſend Indras ſeyen vergangen," aber die Seele ſey aller Veränderung entnommen. „Eine vollſtändige und ewige Befreiung von jeder Art Uebel iſt" alſo „die Seligkeit;" und „ſie wird erreicht" nach der Sanc'hya „durch die wahrhafte Wiſſenſchaft." Sie iſt daher von der Religion nur dadurch verſchieden, daß ſie eine ausführliche Denklehre hat, die Abſtraktion nicht zu etwas Leerem macht, ſondern zur Bedeutung eines beſtimmten Denkens erhebt. „Dieſe Wiſſenſchaft beſteht," wie ſie ſagen, „in der richtigen Erkenntniß der Principe, die äußerlich wahrnehmbar ſind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt."

Das Sanc'hya-Syſtem zerfällt in drei Abſchnitte: 1) die Weiſe des Erkennens; 2) der Gegenſtand des Erkennens; und 3) die beſtimmte Form des Erkennens der Principe.

1. In Rückſicht des Erſten ſagen ſie, daß „es drei Arten der Evidenz gebe: erſtens Wahrnehmung (perception), zweitens Raiſonnement (inference, Folgerung), drittens Affirmation, auf welche ſich alle übrigen Weiſen der Erkenntniß, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. ſ. f. zurückführen laſſen." Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Das Raiſonnement iſt ein

Schluß von Ursach und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird. „Es habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung; oder von der Wirkung auf die Ursache; oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumirt, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe: Feuer, wenn man einen Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe." Dieß sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Das Dritte ist „die Affirmation. Darunter ist verstanden Tradition, Offenbarung, z. B. die orthodoxen Veda's; im ausgebreiteteren Sinne wird die unmittelbare Gewißheit so genannt," Affirmation in meinem Bewußtseyn, in näherer Bestimmung „eine Versicherung durch mündliche Mittheilung oder durch Tradition." Dieß sind die drei Erkenntnißweisen.

2. Der Gegenstände des Erkennens oder „der Principien giebt das Sanc'hya-System fünf und zwanzig an," die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: „1. Die Natur, als Ursprung von Allem, sey," sagen sie, „das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Theile, produktiv ohne Produktion," absolute Substanz. „2. Die Intelligenz, die erste Produktion der Natur und selbst andere Principe producirend, unterscheidbar," sagen sie, „als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Unreinheit oder Häßlichkeit" (foulness, Leidenschaft, Thätigkeit) „und Finsterniß. Sie seyen Eine Person und drei Götter" — sonst auch Trimurti —: „nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. Das Bewußtseyn, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen, Meditationen Ich gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne," so wie der Intelligenz, „mich betreffen; kurz, daß Ich bin. Es geht aus von der Macht der Intelligenz, und producirt selbst

die folgenden Principe. 4 — 8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seyen, ausgehend vom Principe des Bewußtseyns, und selbst hervorbringend die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum. 9 — 19. Die elf nächsten Principe seyen die Organe der Empfindung, die von der Ichheit producirt werde: Zehn äußerliche Organe, fünf der Sinne; fünf der Handlung: Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile. Das elfte Organ sey das des inneren Sinns. 20 — 24. Diese Principe seyen die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Aether den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die Seele." In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nur die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen. Diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu seyn, nicht einmal sinnig.

Vorher waren die Principe außereinander und nacheinander. In der Seele haben sie ihre Vereinigung. Von ihr sagen sie, „sie sey nicht producirt, auch nicht produktiv; sie sey individuell, so gebe es viele Seelen; sie sey empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich." Hier unterscheidet Colebrooke das theistische von dem atheistischen System der Sanc'hya. Jenes „nehme nicht nur individuelle Seelen, sondern auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt an." Die Erkenntniß der Seele bleibt dann die Hauptsache. „Es sey durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraktion von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, — wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden —: die Eine tragend und geleitet" (Natur?), „die Andere getragen und leitend" (Seele?). „Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sey die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz, und der übrigen Principe." Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist,

überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Das ist ein großer Gedanke. Im Denken ist enthalten die Negation des Gegenstandes; und das negative Verhalten ist nothwendig, um zu begreifen. Es hat dieß viel mehr Tiefe, als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtseyn. Wenn man dagegen sagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt: so ist dieß ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck. Denn eben die Thätigkeit der Seele, der Geist ist allerdings in Verhältniß zur Natur, und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist. Solche unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Thiere, das sinnliche Leben, Wahrnehmen. Das Geistige ist nur so eins mit der Natur, als in sich seyend, und zugleich das Natürliche als negativ setzend.

Die Idee, die also bei den Indiern vorhanden ist, ist Einigkeit der Natur und der Seele; und diese Einigkeit ist dann Schöpfung. Sie sagen: „Der Wunsch und Zweck der Seele sey Genuß und Befreiung. Sie sey zu diesem Behufe mit einer feinen Umgebung angethan, in welcher alle obigen Principe, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung enthalten seyen.“ Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden; wie die Blüthe schon im Keim ideell, nicht aber wirksam und reell ist. Der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche hochgestellt wird in allen indischen Vorstellungen. „Diese feine Gestalt nehme dann gröbere Körperlichkeit an, und verkleide sich in mehrere Gestalten.“ Und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die Kontemplation, die Philosophie als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstrakten Principien gesehen. Von der Schöpfung der konkreten Wirklichkeit des Universums ist Folgendes zu erwähnen: „Die körperliche Schöpfung bestehe in

der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Weſen und fünf Ordnungen unterer Weſen, welche mit dem Menſchen, der eine eigene Klaſſe bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen, und in drei Welten oder Klaſſen vertheilt ſind. Die erſten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der indiſchen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapatis, Indra u. ſ. f.; es ſind ſowohl Götter als Halbgötter." Brahma ſelbſt iſt hier vorgeſtellt als ein Geſchaffenes. „Die fünf niederen Ordnungen ſind" die Thiere: „Die vierfüßigen in zwei Klaſſen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fiſche und Inſekten; und endlich fünftens die vegetabiliſchen und die unorganiſchen Subſtanzen. Der Aufenthalt der acht höheren Klaſſen ſey im Himmel; ſie genießen Güte und Tugend, und ſeyen ſomit glückſelig, aber nur unvollkommen und vorübergehend. Darunter ſey nun der Sitz der Finſterniß oder Täuſchung, wo Weſen der niederen Ordnungen wohnen. Dazwiſchen ſey die menſchliche Welt, wo Falſchheit (Foulness) oder Leidenſchaft vorwalten."

„Dieſen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten ſetzt nun das Syſtem noch eine andere Schöpfung gegenüber, die intellektuelle, beſtehend in Verſtandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klaſſen getheilt werden: Beſtimmungen, die Hinderniſſe ſind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen. 1. Von den hindernden Beſtimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrthums; ebenſo viel der Meinung (Täuſchung); zehn der Leidenſchaft (als des Extrems der Täuſchung); achtzehn des Haſſes (Düſterheit); ebenſo viel des Kummers." Es zeigt ſich hier mehr ein empiriſch pſychologiſch beobachtendes Verfahren. „2. Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder acht und zwanzig Species: Beſchädigung, Mangel der Organe u. ſ. f. 3. Die Befriedigung iſt entweder innerlich oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung iſt vierfach: Die erſte betrifft die Natur," das

ganz Allgemeine, Substantielle, „und wird gesetzt in die Meinung, daß die Erkenntniß eine Modifikation des Princips der Natur selbst sey; mit der Erwartung verknüpft einer Befreiung durch den Akt der Natur," — daß die Natur in der philosophischen Erkenntniß Befreiung gewähren werde. Die wahrhafte Befreiung ist jedoch nicht als Akt der Natur zu erwarten; es ist die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Thätigkeit hervorzubringen hat. „Die zweite Befriedigung ist der Glaube, daß ascetische Uebungen hinreichen, sich der Befreiung zu versichern" (durch Schmerzen, Qualen, Büßungen). „Die dritte betrifft die Zeit: die Vorstellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit kommen werde, ohne Studium. Die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schicksal abhange. Die äußerliche Weise der Befriedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung" (des Handelns), „aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses," u. s. w. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben: unter anderen auch die „direkte" psychologische „Weise, den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Raisonniren, freundschaftliche Unterhaltung" u. s. w., wie man dieß auch in unseren angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. „Die Sanc'hya, wie die anderen indischen Systeme der Philosophie beschäftigen sich besonders mit den drei Qualitäten (Guna," Momenten) der absoluten Idee, „die als Substanzen, als Modifikationen der Natur vorgestellt werden." Es ist merkwürdig, daß bei den Indiern dieß in ihr beobachtendes Bewußtseyn gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält, und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtseyn der Dreiheit, welches wir auch bei Plato und Anderen wiederfinden, ist dann verloren gegangen in der Region

des denkenden Betrachtens, und erhielt ſich nur in der Religion, aber als ein Jenſeitiges. Der Verſtand iſt dann dahinter gekommen, und erklärte es für Unſinn. Erſt Kant hat zu ſeinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Weſenheit und Totalität des Begriffs von Allem, in ſeiner Subſtanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Beſtimmungen abſorbirt; und es iſt das Intereſſe der Zeit geworden, dieß zum Bewußtſeyn zu bringen.

Bei den Indiern iſt dieß Bewußtſeyn bloß durch ſinnige Beobachtung hervorgegangen. Und ſie beſtimmen nun näher dieſe Qualitäten ſo: „Die erſte und höchſte ſey die Güte (Sattwa), ſie ſey erhaben, erleuchtend, verbunden mit Freude, Glückſeligkeit; die Tugend walte in ihr vor. Sie ſey im Feuer überwiegend; darum ſteige die Flamme auf, und fliegen die Funken aufwärts. Wenn ſie im Menſchen das Uebergewicht habe, wie ſie es in den acht höheren Ordnungen habe, ſo ſey ſie die Urſache der Tugend.“ Das iſt alſo das durchaus und in jeder Rückſicht affirmative Allgemeine in abſtrakter Form. „Die zweite und mittlere Qualität ſey die Häßlichkeit (foulness) oder Leidenſchaft (Rajas, Tejas,“ Trieb, Neigung), die für ſich blind iſt, das Unreine, Schädliche. „Sie ſey thätig, heftig und veränderlich, verbunden mit Uebel und Unglück, das Uebergewicht habend in der Luft, weshalb der Wind ſich kreuzweiſe bewege; in lebenden Weſen die Urſache des Laſters. Die dritte und letzte Qualität ſey die Finſterniß (Tamas), ſie ſey träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuſchung verbunden, das Uebergewicht habend in Erde und Waſſer, weshalb dieſe fallen und nach unten ſtreben; in lebendigen Weſen die Urſache der Dummheit.“ Die erſte Qualität iſt ſomit die Einheit mit ſich; die zweite das Manifeſtiren, das Princip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit; die dritte dann aber bloß Negation, wie ſie auch im Konkreten der Mythologie vorgeſtellt wird als Schiwa, Mahadewa (Maheswara), der Gott der Zerſtörung und Veränderung. Der wichtige

Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Princip nicht ist die Rückkehr in das erste, wie der Geist, die Idee dieß fordert, vermittelst des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehen. Bei den Indiern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

„Diese drei Qualitäten werden vorgestellt als die Wesenheit der Natur. Die Sanc'hya sagt: „‚Wir sprechen von ihnen,' wie von den Bäumen eines Waldes.““ Dieß ist jedoch ein schlechter Vergleich; denn der Wald ist nur ein abstrakt Allgemeines, worin die Einzelnen selbstständig sind. „In den religiösen Vorstellungen der Veda's“ — (wo diese Qualitäten auch als Trimurti vorkommen) — „wird von ihnen gesprochen, als von successiven Modifikationen; so daß:“ „„Alles zuerst Finsterniß war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, so die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (foulness) annahm““ — (die aber noch schlimmer ist), — „„bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahma's die Form der Güte annahm.““

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten. „Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntniß; drittens Leidenschaftslosigkeit, die entweder äußerliches sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sey, und aus der Ueberzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sey, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht. Diese sey achtfach,“ und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: „Das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sey; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einen Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Aktion der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen

den Mond berühren könne; unwiderſtehlicher Wille, ſo daß man z. B. in die Erde tauchen könne, ſo leicht wie in Waſſer; Herrſchaft über alle belebte und unbelebte Weſen; die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, Alles, was man wünſche, zu vollbringen."

„Daß ſolche transcendente Macht" (fährt Colebrooke fort) „dem Menſchen in ſeinem Leben erreichbar ſey, iſt nicht der Sanc'hya-Sekte eigenthümlich, ſondern allen Syſtemen und religiöſen Vorſtellungen gemein; und ſolche Macht wird von vielen Heiligen und Brahminen in Dramen und Volkserzählungen dargeſtellt und geglaubt." Die ſinnliche Evidenz hilft dagegen nichts; denn ſinnliche Wahrnehmung iſt für die Indier überhaupt nicht vorhanden, Alles traveſtirt ſich in Bilder der Phantaſie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Dieſe Macht ſchreibt die Sanc'hya dem Menſchen zu, inſofern er durch Bildung ſeines Denkens ſich in die Innerlichkeit erhebt. „Die Yoga-ſaſtra nennt in dem einen ihrer vier Kapitel eine Menge von Uebungen," wodurch ſolche Macht erlangt wird: z. B. „tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne begleitet ſey, während eine vorgeſchriebene Stellung beſtändig beibehalten werde. Durch ſolche Uebungen erlange der Adept die Kenntniß alles Vergangenen, wie Zukünftigen: Die Gedanken der Anderen zu errathen: die Stärke des Elephanten, den Muth des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben: in der Luft zu fliegen, im Waſſer zu ſchwimmen, in die Erde zu tauchen: alle Welten in Einem Augenblicke zu überſehen, und andere wunderbare Thaten zu verrichten. Die ſchnellſte Weiſe aber, die Glückſeligkeit durch tiefe Kontemplation zu erreichen, ſey diejenige Andacht zu Gott, welche darin beſtehe, den myſtiſchen Namen Gottes: Om ſtets zu murmeln." Dieß iſt eine ganz allgemeine Vorſtellung.

Colebrooke erwähnt näher die theiſtiſche und atheiſtiſche Thei-

lung der Sanc'hya. Während im theistischen System „Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den anderen Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird: läugnet Kapila" (in der atheistischen Sanc'hya) „den Iswara, Urheber der Welt mit bewußten Willen (by volition), indem er anführt, daß es keinen Beweis für's Daseyn Gottes gebe. Die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durch's Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sey, die Quelle aller individuellen Intelligenzen, und der Ursprung aller anderen Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln. Er bemerkt ausdrücklich, daß" „„die Wahrheit solch eines Iswara bewiesen ist,"" — „des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung —, aber" „„die Existenz von Wirkungen"" „(sagt er)" „„hängt von der Seele, dem Bewußtseyn, nicht von Iswara ab; Alles kommt von dem großen Princip, der Intelligenz her,"" der die individuelle Seele angehört, durch welche sie bethätigt wird.

3. Was den dritten Abschnitt der Sanc'hya betrifft, die bestimmtere Weise der Erkenntniß des Princips: so will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnißarten bleibt die des Raisonnements, der Zusammenhang im Schluß durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung, hierbei Hauptbestimmung; und ich will angeben, wie sie dieß Verhältniß auffassen. „Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Principe seyen Wirkungen. Von ihnen schließen sie auf ihre Ursachen;" dieß ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht:" „„Die Wirkungen existiren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existirt, kann nicht durch Kausalität in die Existenz gesetzt werden.""" (Eine Konsequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt; denn der Satz: „Aus Nichts wird Nichts," an den auch Cole-

brooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung der Welt aus Nichts in unserer religiösen Form.) Colobrooke sagt: „Das ist, Wirkungen sind Edukte eher als Produkte.“ Es ist gerade die Frage: was sind Produkte? Nach den Indiern ist nun schon die Wirkung in der Ursache enthalten. Z. B. „sey das Oel schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken.“ Der Inhalt, „„das Wesen der Ursache und Wirkung ist dasselbe;““ „ein Stück Kleid sey nicht wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben.“ So fassen die Indier dieß Verhältniß auf. Wenn man sagt: ex nihilo fit nihil, so muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt. Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie aus einander, nicht die Vernunft. Die Nässe ist dasselbe, wie der Regen. Wir nennen es in der Mechanik verschiedene Bewegungen, aber die Bewegung hat dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoß und nach demselben; — ein Verhältniß, das nach dem gewöhnlichen Bewußtseyn ganz verschieden ist. Dieß ist die Indifferenz von Ursache und Wirkung.

Die Indier schließen nun auf „„eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar ist. Die bestimmten Dinge sind endlich;““ „und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben.“ Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dieß ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahiren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus; aber umgekehrt ist sie nicht selbstständig, sondern geht zurück in die allgemeine Ursache. Die Erschaffung der drei Welten tritt hervor; aber damit ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt. „Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke, und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe: so werden bei dem allgemeinen Untergange und Auflö-

sung der Dinge, welche zu einer bestimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde u. s. f., welche die drei Welten konstituiren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen als die, in welcher sie aus dem ursprünglichen Principe hervorgingen, indem sie Schritt vor Schritt in ihre erste Ursache zurückkehren, — die höchste und ununterscheidbare, welche sey die Natur." Dieser werden „die drei Qualitäten: Güte, Leidenschaft und Finsterniß" beigelegt. Das nähere Verhältniß dieser Bestimmungen könnte sehr interessant seyn; aber es ist nur sehr oberflächlich aufgefaßt: „Die Natur wirke" nämlich „durch die Mischung dieser drei Qualitäten; jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme, die zusammenfließen. Ebenso wirke sie durch Modifikation, wie das Wasser durch die Wurzeln der Pflanze eingesaugt, und innerhalb der Frucht geleitet, einen besonderen Wohlgeschmack erhalte." Es sind so nur die Kategorien von Vermischung und Modifikation vorhanden. Sie sagen: „Die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften; die anderen Dinge nur, weil sie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden seyen."

Zu betrachten haben wir noch das Verhältniß der Natur zum Geist: „„Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist"" — (die Seele ist für sich, kein Gegenstand des Genusses, auch nicht hervorgebracht), — „„die Natur"" also „„verrichtet das Amt, die Seele vorzubereiten zu ihrer Befreiung, wie es die Funktion der Milch, — einer Substanz, die keine Empfindung hat, — ist, das Kalb zu ernähren."" Sie machen folgenden Vergleich: „Die Natur sey einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige, wie zu einer Audienz. Sie werde geschmäht über ihre Schamlosigkeit, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers Preis zu geben." „„Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie thut's, weil sie gesehen worden ist; und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Sie hat keinen weitern Gebrauch

für die Welt. Dennoch bleibt die Verbindung der Natur und der Seele fortdauernd beſtehen.“ „Mit der Erreichung der geiſtigen Erkenntniß durch's Studium der Principien werde die entſcheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß:“ „„Ich weder bin, noch etwas mein iſt, noch ich exiſtire.““ Die Ichheit iſt nämlich noch unterſchieden von der Seele, und zuletzt verſchwindet die Ichheit, das Selbſtbewußtſeyn dem Indier: „„Alles was im Bewußtſeyn, Verſtande vorkommt, wird reflektirt von der Seele, aber als ein Bild, das den Kryſtall der Seele nicht beſchmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Beſitz dieſer Selbſtkenntniß““ — (ohne Ichheit) — „„betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der fruchtbaren Veränderung, und befreit von jeder andern Form und Wirkung des Verſtandes, dieſe geiſtige Erkenntniß ausgenommen,““ — ein vermitteltes, geiſtiges Wiſſen von dem ebenſo vergeiſtigten Inhalte, ein Wiſſen ohne Ichheit und Bewußtſeyn. „„Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur ſo wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf ſchon vollendet iſt, ſich noch dreht, durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulſes.““ Die Seele hat alſo nach den Indiern nichts mehr mit dem Körper zu thun, und ihr Verhältniß zu ihm wird damit ein überflüſſiges. „„Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt und die Natur in Rückſicht der Seele aufhört: ſo iſt die abſolute und letztliche Befreiung vollendet.““ Dieß ſind die Hauptmomente der Sanc'hya-Philoſophie.

B. Die Philoſophie des Gotama und Kanade gehören zuſammen; *) „die Philoſophie des Gotama wird Nyaya genannt (raiſonnirend), die des Kanade Waiſeshica (partiku-

*) Transactions of the Royal asiatic Society: Vol. I, Part. I, p. 92 — 118; (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus Part. II. by Henry Thomas Colebrooke.)

lare). Die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite" dagegen „beschäftigt sich mit der Physik, d. h. mit den besondern oder sinnlichen Objekten." Colebrooke sagt: „Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Indier auf sich gezogen, als die Nyaya; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden."

„Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Veda's angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunciation, Definition und Untersuchung. Die Enunciation sey die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die Definition stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das Genügende der Definition. In Uebereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort, und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjekte." Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der Untersuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben ist.

Das Fernere ist dann der zu betrachtende Gegenstand. „Gotama führt hier sechszehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz" — (das Formelle), — „und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und accessorisch, als zur Erkenntniß und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Nyaya stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Uebel zum Lohne für eine vollkommene Erkenntniß der Principien

verſpricht, welche ſie lehre, d. h. der Wahrheit; meinend die Ueberzeugung von der ewigen Exiſtenz der Seele, als trennbar von dem Körper," — der Geiſt für ſich ſelbſt. Die Seele iſt dann ſelbſt der Gegenſtand, der erkannt und bewieſen werden ſoll. Das Nähere iſt noch anzugeben.

Der erſte Hauptpunkt, „die Evidenz des Beweiſes habe vier Arten: erſtens die Wahrnehmung; zweitens das Schließen (inference), welches drei Weiſen habe: von der Folge auf die Urſache, von der Urſache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz ſey die Vergleichung; die vierte die Verſicherung (Behauptung), ſowohl Tradition, als Offenbarung in ſich begreifend." Dieſe Arten des Beweiſes ſind ſehr ausgeführt, ſowohl in dem alten Traktat, den man dem Gotama zuſchreibt, als auch von unzähligen Kommentatoren.

Das Zweite iſt der Gegenſtand, der zu beweiſen iſt, der evident werden ſoll; hier werden zwölf Gegenſtände angegeben. „Der erſte und wichtigſte" aber „ſey die Seele, als vom Körper und den Sinnen ſich unterſcheidender Sitz der Empfindung und der Wiſſenſchaft; — deren Exiſtenz durch Neigung, Abneigung, Wollen u. ſ. w. bewieſen werde. Sie habe vierzehn Qualitäten, als: Zahl, Größe, Beſonderheit, Verbindung, Abſonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienſt, Schuld und Einbildungskraft." Wir ſehen auch in dieſen ganz ordnungsloſen erſten Anfängen der Reflexion keinen Zuſammenhang noch Totalität der Beſtimmungen. „Der zweite Gegenſtand der Erkenntniß ſey der Körper; der dritte die Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie ſeyen nicht Modifikationen des Bewußtſeyns (wie die Sanc'hya behauptet), ſondern Material aus den Elementen, reſpektiv aus Erde, Waſſer, Licht, Luft und Aether beſtehend. Der Augapfel ſey nicht (ſagen ſie) das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; ſondern das Organ des Sehens ſey ein Lichtſtrahl, der vom Auge ausgehe zum Gegenſtande:

das Organ des Hörens der Aether, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Aether kommunicire. Jener Lichtstrahl sey gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht nicht um Mittag gesehen werde, aber unter gewissen Umständen sey er zu sehen. Beim Geschmack sey Wäßriges (wie der Speichel) das Organ" u. s. w. Aehnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Plato im Timäus.*) Interessante Bemerkungen über den Phosphor des Auges sind in einem Aufsatze von Schultz in Göthe's Morphologie enthalten. Beispiele, daß Menschen bei Nacht gesehen haben, so daß ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. „Der vierte Gegenstand seyen die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava (ein Kommentator) die Kategorien des Kanade ein, deren sechs seyen: Die erste derselben sey die Substanz; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, Verstand." Die Grundelemente der „materiellen Substanzen werden von Kanade so angesehen, als seyen sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate. Er behauptet die Ewigkeit der Atome;" und es wird dann Vieles beigebracht über die Verbindung der Atome, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. „Die zweite Kategorie sey die Qualität, deren es vier und zwanzig gebe: 1) Farbe, 2) Geschmack, 3) Geruch, 4) Gefühl, 5) Zahl, 6) Größe, 7) Individualität, 8) Verbindung, 9) Trennung, 10) Priorität, 11) Posteriorität, 12) Schwere, 13) Flüssigkeit, 14) Zähigkeit, 15) Klang, 16) Intelligenz, 17) Vergnügen, 18) Schmerz, 19) Verlangen, 20) Abneigung, 21) Willen, 22) Tugend, 23) Laster, 24) eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elasticität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sey die Aktion: die vierte die Ge-

*) *p.* 45 — 46 (*Steph.*); *p.* 50 — 53 (*Bekk.*).

meinſchaft: die fünfte der Unterſchied: die ſechſte die Verbindung (aggregation), die letzte des Kanade; andere Schriftſteller fügen noch die Negation als die ſiebente hinzu." Dieß iſt die Art und Weiſe, wie die Philoſophie bei den Indiern ausſieht.

Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz, und das, was zu wiſſen intereſſant iſt, läßt nun die Philoſophie des Gotama als den dritten Punkt „den Zweifel" folgen. Ein anderer Punkt iſt „der regelmäßige Beweis," das förmliche Raiſonniren, „oder der vollſtändige Syllogismus (Nyaya), welcher aus fünf Propoſitionen beſtehe: 1) der Satz, 2) der Grund, 3) der Beweis (the instance), 4) die Anwendung, 5) der Schluß. Z. B. 1) dieſer Hügel iſt feurig; 2) denn er raucht; 3) was raucht, iſt feurig, wie ein Küchenheerd; 4) zugegeben" (accordingly, nun aber) „der Hügel raucht; 5) darum iſt er feurig." Dieß wird ſo vorgetragen, wie bei uns die Syllogismen; aber es kommt ſo heraus, daß das, warum es ſich handelt, vorn geſetzt iſt. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dieß iſt die gewöhnliche Form, und es kann uns an dieſen Beiſpielen genügen. Wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zuſammenfaſſen.

Wir haben in Indien geſehen, daß das Sammeln der Seele in ſich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das ſich für ſich konſtituirt, die Hauptſache iſt. Dieß Fürſichwerden der Seele auf die abſtrakteſte Weiſe können wir intellektuelle Subſtantialität nennen; aber es iſt hier nicht Einheit des Geiſtes und der Natur, ſondern gerade das Gegentheil vorhanden. Dem Geiſt iſt die Betrachtung der Natur nur Mittel, Uebung des Denkens, die zum Ziel hat die Befreiung des Geiſtes. Die intellektuelle Subſtantialität iſt das Ziel, in der Philoſophie aber iſt ſie im Allgemeinen die weſentliche Grundlage, der Anfang; Philoſophiren iſt dieſer Idealismus, daß das Denken für ſich iſt, die Grundlage der Wahrheit iſt. Die intellektuelle Sub-

stantialität ist das Gegentheil von der Reflexion, dem Verstande, der subjektiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, daß Ich es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür; Diesem wird ein unendlicher Werth zugeschrieben. Die intellektuelle Substantialität ist hierzu das Extrem, da vergeht alle Subjektivität des Ich; für diese ist alles Objektive eitel geworden, es giebt für sie keine objektive Wahrheit, Pflicht, Recht, und so ist die subjektive Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellektuellen Substantialität zu kommen, um jene subjektive Eitelkeit mit aller ihrer Gescheutheit und Reflexion darin zu ersäufen. Dieß ist der Vortheil dieses Standpunkts.

Der Mangel besteht darin, daß, indem die intellektuelle Substantialität als Ziel und Zweck für das Subjekt vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjekts hervorgebracht werden soll, die Objektivität überhaupt mangelt. So sehr auch diese intellektuelle Substantialität das Objektivste ist, so ist sie doch nur ganz abstrakt objektiv; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objektivität. Eben jene intellektuelle Substantialität, die so in der Abstraktion bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjektive Seele; es soll Alles darin untergehen. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjektive Macht des Verneinens das Bleibende ist, Alles untergeht: so enthält ebenso dieß Abstrakte der intellektuellen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose. Es fehlt ihr die in sich selbst formirende Objektivität; und es ist nun darum zu thun, daß dieser Boden, diese Bestimmung hervortreibe, — die unendliche Form, die das ist, was man das Denken nennt, die sich bestimmende Objektivität. Dieß Denken ist erstens als subjektiv das Meinige (Ich, meine Seele denkt); aber zweitens ist dasselbe auch die Allgemeinheit, welche die intellektuelle Substantialität enthält; und drittens ist das Denken die formirende Thätigkeit,

das Princip des Beſtimmens. Wir haben ſo eine zweite Weiſe der Objektivität, die unendliche Form in ſich iſt. Dieß iſt der wahrhafte Boden, der bereitet werden ſoll, der ſich ſelbſt entfaltet, beſtimmt, und auf dieſe Weiſe dem beſonderen Inhalt einen Platz giebt, ihn gewähren läßt und in ſich erhält.

In der orientaliſchen Anſchauung taumelt das Beſondere, iſt beſtimmt, vorüberzugehen; im Boden des Denkens dagegen hat es auch ſeine Stelle. Es kann ſich in ſich wurzeln, kann feſt werden; und es iſt dieß der harte, europäiſche Verſtand. Um ihn ſich abzuthun, dienen ſolche orientaliſche Vorſtellungen. Aber im Boden des Denkens iſt er flüſſig erhalten, ſoll nicht für ſich werden, ſondern nur Moment des ganzen Syſtemes ſeyn. In der orientaliſchen Philoſophie haben wir auch beſtimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung iſt ganz gedankenlos, ohne Syſtematiſirung, weil ſie darüber ſteht, außer der Einheit. Jenſeits ſteht die intellektuelle Subſtantialität, dieſſeits iſt es dann trocken und dürftig. Das Beſondere hat ſo nur die hölzerne Form des Raiſonnirens und Schließens, wie auch bei den Scholaſtikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Beſonderen ſein Recht geſchehen; es kann als Moment der ganzen Organiſation angeſehen, begriffen werden. In der indiſchen Philoſophie iſt die Idee nicht gegenſtändlich geworden; das Aeußere, Gegenſtändliche iſt daher nicht nach der Idee begriffen worden. Es iſt dieß das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objektive Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjekts. Das Allgemeine, Subſtantielle ſelbſt ſoll Objektivität haben. Indem das Denken dieß Allgemeine, der Boden des Subſtantiellen iſt, und zugleich Ich iſt, — das Denken iſt das Anſich und exiſtirt als freies Subjekt —: ſo hat das Allgemeine unmittelbare Exiſtenz und Gegenwart; es iſt nicht nur ein Ziel, ein Zuſtand, in den übergegangen werden ſoll, ſondern die Abſolutheit iſt gegenſtändlich.

Diese Bestimmung ist es, die wir in der griechischen Welt vorfinden, und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weiteren Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstrakt auf, so steht es der konkreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden beider, für die konkrete Welt und für das, was an sich ist. Dieß ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in dem Ansich stehe, oder das Ansich, das Allgemeine ist die Wahrheit der Gegenstände.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

Bei dem Namen Griechenland iſt es dem gebildeten Menſchen in Europa, insbeſondere uns Deutſchen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wiſſenſchaft und Kunſt, was unſer geiſtiges Leben befriedigend, es würdig macht ſo wie ziert, wiſſen wir von Griechenland ausgegangen direkt oder indirekt, — indirekt durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher dieſe Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als ſolche ihren Urſprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer ſelbſt bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts ſind nebſt dem lateiniſchen Evangelium die Kirchenväter geweſen. Auch unſer Recht rühmt ſich, ſeine vollkommenſte Direktion aus dem römiſchen zu ſchöpfen. Die germaniſche Gedrungenheit hat es nöthig gehabt, durch den harten Dienſt der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen, hindurchzugehen, und in Zucht gehalten zu werden. Erſt dadurch iſt der europäiſche Charakter mürbe und fähig gemacht für die Freiheit. Nachdem alſo die europäiſche Menſchheit bei ſich zu Hauſe geworden iſt, auf die Gegenwart geſehen hat: ſo iſt das Hiſtoriſche aufgegeben, das von Fremden Hineingelegte. Da hat der Menſch angefangen, in ſeiner Heimath zu ſeyn; dieß zu genießen, hat man ſich an die Griechen gewendet. Laſſen wir der Kirche und der Jurisprudenz

ihr Latein und ihr Römerthum. Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft), wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd, und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, — so nach solchem Lande, solchem Zustande.

Was aber uns heimathlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimath gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimathlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus, hinüber, — so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, Bildung, gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Aegypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie, wie wir, daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist.

Man kann deswegen bei der Geschichte des griechischen Lebens ebenso sehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch diesen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüthe, wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß. Sie haben sich darin als Freie gewußt, und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigenthümliche geistige Hauch, — der Geist der Freiheit und Schönheit, der als Form einer Seits genommen werden kann, der es aber anderer Seits eben ist, was in der That das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bil-

dung sich selbst erschaffen (und gleichsam undankbar den fremden Ursprung vergessen, in den Hintergrund gestellt, — vielleicht in das Dunkel der Mysterien, das sie vor ihnen selbst sich geheim gehalten, vergraben), sich ihre Existenz heimathlich gemacht: sondern diese ihre geistige Wiedergeburt — was ihre eigentliche Geburt ist — auch geehrt. Sie sind nicht nur Diese gewesen, haben dieß gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und was sie aus sich gemacht: sondern haben diese Heimathlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Anfang und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, — nicht um zu seyn, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist — als aus geistiger Wiedergeburt geboren — ist dieß, sich dessen bewußt zu seyn, als des Ihrigen: α) es zu seyn, und β) es auch entstanden zu wissen und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt, und für sich ihnen zu Gute wird. Sie wissen von dem Grunde und Ursprung als einem Grunde und Ursprung, — aber bei ihnen. Sie haben somit von Allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, Himmel, Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt: sondern von allen Seiten ihres Daseyns, — wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, Ackerbau, Oelbaum, Pferd, Ehe, Eigenthum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten u. s. f., — von allem diesen so den Ursprung in anmuthigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen es geworden. Nach dieser äußerlichen Seite haben sie es historisch bei sich entstehen sehen als ihre Werke und Verdienste.

In dieser existirenden Heimathlichkeit selbst, aber dann dem Geiste der Heimathlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseyns, des Beisichselbstseyns in seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem

Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne — (daß was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist) — liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist.

Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dieß: bei sich zu Hause zu seyn, — daß der Mensch in seinem Geiste zu Hause sey, heimathlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimathlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie zu Hause bei ihnen seyn, — nicht aber als bei ihnen, da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist, und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem Freien von allen Besonderheiten zu thun haben. Die Entwickelung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten, hat sich entfaltet; und wir können sie betrachten, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu müssen. Um griechische Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehen bleiben.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die Griechen haben ebenso sehr eine Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind. Diese ist geschichtlich. In Gedanken aufgefaßt, ist sie die orientalische Substantialität der Einheit des Geistigen und Natürlichen. Sie ist natürliche Einheit. Nur aus sich hervorgehen, in sich seyn, ist das andere Extrem der abstrakten Subjektivität (der reine Formalismus), wenn sie noch leer ist, oder vielmehr sich leer gemacht hat, — das abstrakte Princip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtseyn ist, ist er vornehmlich Anschauung, — Maßloses überhaupt; als subjektives Bewußtseyn allerdings gestaltend, — aber maßlos. Die Griechen hatten die substantielle Einheit der Natur und des

Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen; und es so zum Gegenstande habend und wissend, — aber als darin nicht untergehend, sondern in sich gegangen, — sind sie nicht zum Extrem der formellen Subjektivität zurückgetreten: sondern zugleich im Einen bei sich, also als freies Subjekt, das zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit hat, — als freies Subjekt seinen Gegenstand zur Schönheit bildend. Die Stufe des griechischen Bewußtseyns ist Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der Gedanke aus dem Geiste entsprungen; aber so, daß die geistige Individualität noch nicht für sich ist, als abstrakte Subjektivität, die sich dann in ihr selbst ihr Daseyn zur Gedankenwelt auszubilden hat. Sondern diese Subjektivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr; so daß aber diese natürliche Weise nicht in gleichem Range, Würde steht, noch das Ueberwiegende ist, wie im Orient. Jetzt hat das Princip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existirenden Gestaltungen; sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes, und zum Mittel und Weise der Existenz des Geistes herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte also hier Statt finden, da die geistige Substanz der Freiheit die Grundlage ihrer Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil das Naturmoment noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet. Die Staaten sind kleine Natur-Individuen, die sich nicht zu Einem Ganzen vereinigen konnten. Das Allgemeine steht nicht frei für sich, das Geistige ist so noch beschränkt. In der griechischen Welt wird die an und für sich seyende ewige Sache ausgeführt durch den Gedanken, zum Bewußtseyn gebracht; aber so, daß die Subjektivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenüber steht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Natürlichkeit hat.

Die orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maaße gebracht, und in die Enge gezogen worden. Er ist Maaß, Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduktion des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichthum der griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelnheiten, — in dieser Heiterkeit in allem Daseyn. Das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten: diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der orientalischen Phantasien, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die griechischen Heiterkeiten (schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können: so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelnheiten, so wie die orientalische Größe, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich der Quellpunkt des Reichthums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen," — wie die Morgenländer (Indier vornehmlich) aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; — „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht. Es ist nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegentheil. So erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstrakt, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt. Der Anfang ist selbst, als unmittelbarer, Anfang in der Form der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit selbst. Dieß theilt er mit dem Orientalischen selbst. Indem

er aber den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reducirt, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden, das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat, und nur der Gedanke an sich ist: so liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der ionischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zu Grunde ging, trat die Philosophie auf. Crösus und die Lydier hatten zuerst die ionische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Kolonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der ionischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen. Die Pelopiden und die anderen größtentheils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war in vielfache Berührung nach außen gekommen, Theils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande. Das patriarchalische Leben war vorbei; es trat in vielen Staaten das Bedürfniß zu gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen, — sich frei zu konstituiren, ein. Wir sehen viele Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren

Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt. Solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind Theils Berather gewesen, — der gute Rath wurde häufig auch nicht befolgt; Theils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden, — diese Männer zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück. Andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, Andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Unter diese so eben charakterisirten Männer gehören die in neueren Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten sieben Weisen. Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, so ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kürzlich näher anzugeben. Sie treten in jenen Verhältnissen auf, Theils an dem Kampfe der ionischen Städte Theil nehmend, Theils auswandernd, Theils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Chilon, Bias, Pittakus. „Hermippus" bei Diogenes Laertius *) „erwähnt siebzehn, unter denen Verschiedene sieben verschiedentlich auswählen." Nach Diogenes Laertius nennt schon ein älterer, „Dicäarch nur vier, die einstimmig nach Allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakus und Solon." **) Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherecydes u. s. f.. Dicäarch bei Diogenes ***) sagt von ihnen, „sie seyen weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer

*) Libr. I, §. 42.

**) *Libr. I*, §. 41.

***) Libr. I, §. 40: *ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς, οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.*

und Gesetzgeber gewesen," — geniale Männer. Und dieß Urtheil ist das Allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Uebergangs der Griechen aus einem patriarchalischen Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewaltthätigen. Der Ruhm der Weisheit Jener gründet sich einer Seits darauf, daß sie das praktisch-Wesentliche des Bewußtseyns, d. i. das Bewußtseyn der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Theil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften; Theils indem sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und spekulativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophiren zu ihrem Zwecke gemacht; und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der spätern Zeit seines Lebens dem Philosophiren sich gewidmet. Politisches Verhältniß war das Häufigste. Es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dieß bei uns genommen wird, wo die praktische Thätigkeit einem besonderen Zweig der Staatsverwaltung, Gewerbe, Oekonomie u. s. w. sich widmet; sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und theilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die großen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes; sondern Staatsmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung, Feststellung, ganze Anordnung und Einrichtung, — beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die ioni-

schen Städte. Herodot *) spricht von Beiden, und sagt von Thales, daß „er schon vor der Unterwerfung der Jonier" (wie es scheint durch Krösus) „ihnen angerathen habe, eine oberste Rathsversammlung (ἐν βουλευτήριον) in Teos, dem Mittelpunkt der ionischen Völker, zu konstituiren," — also einen Föderativstaat mit Haupt- und Bundesstadt; wobei „sie nichts desto weniger besondere Völkerschaften (δῆμοι) bleiben sollten." Diesen Rath haben sie jedoch nicht befolgt. Dieß hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung. Es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebenso wenig haben die Jonier „den Rath des Bias von Priene" befolgt, „der" später — (als „Harpagus," der Feldherr des Cyrus, welcher „die Unterwerfung der Jonier vollendete," „sie ins Gedränge gebracht hatte") — im entscheidenden Zeitpunkt „ihnen, als sie im Panionium versammelt waren, den heilsamsten Rath gegeben: Sie sollten in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien ziehen, dort Einen ionischen Staat errichten. So würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich seyn, und die größte Insel bewohnend sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Jonien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit." Diesem Rath giebt auch Herodot seine Zustimmung: „Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden." So etwas geschieht nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen Weisen. Solon war Gesetzgeber in Athen, und ist dadurch vornehmlich berühmt. Wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen. Mit ihm theilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukus, Numa u. s. w. Es finden sich unter den germanischen Völkern keine Individuen, die diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu

*) Libr. I, c. 169 — 171.

seyn. Heut zu Tage kann es keine Gesetzgeber geben; die gesetzlichen Einrichtungen, rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden. Es ist sehr wenig mehr zu machen; nur weitere Bestimmung des Details, sehr unbedeutende Nebenbestimmungen können noch durch den Gesetzgeber, gesetzgebende Versammlungen gegeben werden. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaktion und Ausbildung des Einzelnen. Und doch auch Solon und Lykurg haben nichts gethan, als der Eine den ionischen Geist, wie der Andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten, und nur das an sich Vorhandene waren, zum Bewußtseyn (in eine andere Form) zu bringen, das Momentane der Zerrüttung zu Ende zu bringen, und diesem Uebelstande auch durch wirkliche Gesetze abzuhelfen.

Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen; dieß zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte. Eine Verfassung, die dem Pisistratus gestattete, sich sogleich, noch in seiner Gegenwart, zum Tyrannen aufzuwerfen, welche Verfassung so wenig kraftvoll in sich, organisch war, daß sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte, — und welcher Macht? — setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen; einem solchen Angriff muß eine Verfassung Widerstand leisten können. Aber näher, was that Pisistratus? Das Verhältniß der sogenannten Tyrannen wird am klarsten durch das Verhältniß des Solon zum Pisistratus. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze bei den Griechen nothwendig wurden: so sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten, und es nach diesen beherrschten. Das Gesetz als allgemein erscheint dem Individuum als Gewalt, insofern es das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift; — so als Gewalt noch jetzt. So zuerst dem ganzen Volke, bis nachher nur dem Einzelnen. Es ist nothwendig, ihm zuerst Gewalt anzuthun, bis es zur Einsicht kommt, und das Gesetz ihm zu seinem Gesetz wird, aufhört ein Fremdes zu seyn. Die meisten

Geſetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es ſelbſt, dem Volke dieſe Gewalt anzuthun, und die Tyrannen deſſelben zu ſeyn. Welche es nicht ſelbſt übernahmen, — in ſolchen Staaten mußten es andere Individuen übernehmen; die Sache ſelbſt iſt nothwendig.

So ſehen wir Solon, — dem ſeine Freunde riethen, ſich der Herrſchaft zu bemächtigen, „weil das Volk ſelbſt es gern geſehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme,“ *) — „ſie ausſchlagen, und es zu verhindern ſuchen, als ihm Piſiſtratus deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Abſicht des Piſiſtratus merkte, kam er in die Volksverſammlung mit Panzer und Schild,“ was damals ſchon ungewöhnlich war, **) „und gab dem Volke das Vorhaben des Piſiſtratus an. Er ſagte:“ „„Männer von Athen! ich bin weiſer als Einige und muthiger als Andere; weiſer als diejenigen, welche den Betrug des Piſiſtratus nicht merken, muthiger als die, welche ihn wohl einſehen, aber aus Furcht ſchweigen.““ ***) „Als er nichts vermochte, verließ er Athen.“ †) Nach Diogenes Laertius ††) ſoll Piſiſtratus ſogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes uns erhalten, an Solon in deſſen Abweſenheit geſchrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger in Athen bei ihm zu leben: „Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodrus Geſchlecht. Ich habe alſo nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodrus und ſeinem Geſchlechte zu erhalten geſchwo-

*) Diog. Laërt. Libr. I, §. 48: προεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος, καὶ ἡδέως καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον παρ᾽ αὐτοῦ.

**) Thucydides (I, 6) führt es als eine Unterſcheidung der Griechen und Barbaren an, daß die Griechen, und unter ihnen zuerſt die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten.

***) Diog. Laërt. I, §. 49.

†) *Diog. Laërt. I*, §. 50.

††) Libr. I, §. 53 — 54.

ren, aber entrissen hatten. Sonst thue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menschen, sondern wie du den Athenienſern die Geſetze bestimmt hast, so halte ich darauf, (ἐπιτροπῶ), daß ſie im bürgerlichen Leben ſich verhalten (πολιτεύειν);" — (ſein Sohn Hippias ebenſo.) „Und dieſe Verhältniſſe erhalten ſich beſſer als in einer Volksregierung. Denn ich erlaube Niemand Unrecht zu thun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι), als das Anſehn und die Ehre, und die feſtgeſetzten Gaben" (Einkünfte, τὰ ἕηπὰ γέρα), „wie ſie den früheren Königen dargebracht wurden. Jeder Athener giebt den Zehnten ſeiner Einnahme nicht mir, ſondern für die Koſten der öffentlichen Opfermahle, und ſonſt für das Gemeinweſen, und für den Fall eines Krieges. Ich zürne dir nicht, daß du meinen Anſchlag aufdeckteſt. Denn du thateſt dieß mehr aus Liebe zum Volk, als aus Haß gegen mich; und weil du noch nicht wußteſt, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn du ſie ſchon gekannt hätteſt, würdeſt du ſie dir haben gefallen laſſen, und nicht geflohen ſeyn." u. ſ. w. Solon in der Antwort ſagt: *) daß er „weder auf Piſiſtratus einen perſönlichen Groll habe, und ihn den beſten aller Tyrannen nennen müſſe. Allein zurückzukehren, zieme ſich ihm nicht. Da er den Athenienſern die Gleichheit der Rechte zum Weſen ihrer Verfaſſung gemacht, die Tyrannis ſelber ausgeſchlagen: ſo würde er durch ſeine Rückkehr das billigen, was Piſiſtratus thue."

Die Herrſchaft des Piſiſtratus gewöhnte die Athenienſer an die Geſetze des Solon, und machte ſie zur Sitte; ſo daß nach Vollendung dieſer Angewöhnung die Oberherrſchaft überflüſſig wurde, und ſeine Söhne aus Athen vertrieben wurden, und jetzt erſt die ſoloniſche Verfaſſung ſich für ſich erhielt. Solon hat ſo die Geſetze wohl gemacht, aber ein Anderes iſt es, dieſe

*) *Diog. Laërt. I*, §. 66 — 67.

gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen.

Was in Solon und Pisistratus getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene Beides vereinigt.

Dieß mag genug seyn von dem äußeren Leben der sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Theil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dieß hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind; auch in den Sprüchen Salomonis wird uns Vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen. Aber ein Anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen. Dem Solon werden viel Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, daß sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes *) sagt, Solon „habe gesagt: Die Gesetze gleichen den Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen sie;“ ... „Die Sprache sey Bild der Handlung.“ u. s. w. Solche Sätze sind nicht Philosophie, sondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke sittlicher Pflichten, Maximen, wesentliche Bestimmungen. Dieser Art sind die Sprüche ihrer Weisheit; manche sind unbedeutend, manche aber erscheinen unbedeutender als sie sind. So sagt Chilon z. B. „Verbürge dich, so steht dir Schaden bevor“ (ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα). Einer Seits ist dieß eine ganz gemeine Lebens-, Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben diesem Satze eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen ist. Dieser Sinn ist: „Knüpfe dein Selbst an irgend etwas Bestimmtes, so geräthst du in Unglück.“ Die Skeptiker führten diesen Satz für sich an, als läge der

*) *Libr. I*, §. 58.

Skepticismus darin; das Princip der Skeptiker ist: Nichts Endliches, Bestimmtes ist an und für sich, es ist nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes. Kleobulus sagt: μέτρον ἄριστον, ein Anderer: μηδὲν ἄγαν; dieses hat auch allgemeineren Sinn. Das Maß, das πέρας des Plato gegen das ἄπειρον, das Bestimmte ist das Beste, — das sich selbst Bestimmende gegen das Unbestimmte. Das Maß ist so im Seyn die höchste Bestimmung.

Einer der berühmtesten Sprüche ist der von Solon in seiner Unterredung mit Krösus, die Herodot*) nach seiner Weise sehr ausführlich erzählt. Das Resultat davon ist: „Daß Niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen ist.“ Aber das Merkwürdige dieser Erzählung ist, daß wir daraus den Standpunkt der (griechischen) Reflexion Solons und seiner Zeit näher erkennen können. Wir sehen, daß die Glückseligkeit vorausgesetzt ist als das wünschenswerthe höchste Ziel, als die Bestimmung des Menschen; vor der kantischen Philosophie ist die Moral so — als Eudämonismus — auf die Bestimmung der Glückseligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über das Sinnliche, was angenehm, Genuß für das Gefühl ist. Fragen wir, was Glückseligkeit ist, was für die Reflexion darin liegt: so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weise es auch sey, durch äußere und innere (physische und geistige) Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder sinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen sey, sondern die Glückseligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes; nicht allein liegt darin das Princip des Genusses, des Vergnügens, sondern das Ganze ist das Princip, das Einzelne muß zurückgesetzt werden. Eudämonismus enthält die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben, stellt Totalität

*) *Libr. I, c.* 30 — 33.

des Genusses auf. Diese ist etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse, sich nicht dem Momentanen zu überlassen; sondern die Begierde zu hemmen, allgemeinen Maßstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen Bestimmung des Menschen, daß die Seele einfach bei sich sey, — vollkommene Abstraktion. Bei den Griechen ist hiervon das Gegentheil vorhanden; es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraktion, Zurückziehen in sich selbst: sondern Befriedigung in der Gegenwart, — konkrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückseligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der bloßen Begierde und dem Anderen, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht ist. In der Glückseligkeit ist der Inhalt Genuß, Befriedigung des Subjekts, aber auf allgemeine Weise, der einzelne Genuß ist verschwunden; die Form der Allgemeinheit ist schon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus. Dieß ist es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, sondern auch auf die Mittel für den künftigen. Krösus zeigt ihm diese Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösus ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glückseligkeit der Zustand bis ans Ende, und selbst das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weise geschehe, in der höheren Bestimmung liege; — weil das Leben des Krösus noch nicht abgelaufen sey, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der Geschichte des Krösus giebt dann den Beweis, daß kein momentaner Zustand den Namen Glückseligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisirt ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Bei der Betrachtung der griechischen Philosophie haben wir

nun näher drei Haupt-Perioden zu unterscheiden: 1) von Thales bis Aristoteles; 2) die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3) die neuplatonische Philosophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber dem ganz abstrakten, in natürlicher oder sinnlicher Form; wir gehen fort bis zur bestimmten Idee. Diese Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens dar bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Das ist Aristoteles; das ist Vereinigung der Bisherigen. Solche Vereinigung der Früheren hat schon Plato, aber nicht durchgeführt; er ist die Idee nur überhaupt. Man hat die Neuplatoniker eklektisch genannt, Plato hat ebenso vereinigt; sie sind aber nicht Eklektiker, sondern hatten bewußte Einsicht in die Nothwendigkeit und Wahrheit dieser Philosophien.

2. Es war zur konkreten Idee gekommen; diese Idee tritt jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend, sich durchführend. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme. Durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, als Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Das sind die philosophischen Systeme des Stoicismus und Epikuräismus; der Skepticismus macht gegen deren Dogmatismus das Negative aus. Die anderen Philosophien verschwinden.

3. Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal-, Gedankenwelt, göttliche Welt, — die zur Totalität entwickelte Idee; die Subjektivität, das unendliche Fürsichseyn fehlt.

Erster Abschnitt.

Erste Periode: Von Thales bis Aristoteles.

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abtheilungen:

1. Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras, — vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens. Hier wird angefangen mit dem Absoluten, mit dem Einfachen; die ersten Bestimmungen zeigen sich sodann darin, es sind Versuche, Weisen der Bestimmung bis zum Anaxagoras. Dieser hat das Wahre bestimmt als den νοῦς, als den bewegenden Gedanken; der Gedanke ist nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern ist der sich selbst bestimmende.

2. Die zweite Abtheilung enthält die Sophisten, Sokrates, und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, konkret in mir aufgefaßt. Das ist das Princip der Subjektivität, wenn auch nicht der unendlichen Subjektivität; — das Denken zunächst Theils als abstraktes Princip, Theils als zufällige Subjektivität.

3. Die dritte Abtheilung ist Plato und Aristoteles, — die griechische Wissenschaft, wo der objektive Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Bei Plato ist der konkrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke die noch abstrakte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit; bei Aristoteles ist die Idee als das Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit, Thätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Kapitel.

Erster Periode erste Abtheilung: Von Thales bis Anaxagoras.

Indem wir von dieser Epoche nur Ueberlieferungen und Fragmente besitzen: so können wir hier von den Quellen sprechen.

1. Die erste Quelle ist Plato, der häufig der älteren Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbstständig auftretenden Philosophien, die nicht so weit auseinander liegen, so bald ihr Begriff bestimmter gefaßt wird, zu konkreten Momenten Einer Idee machte: so erscheint Plato's Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen, und zieht sich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen, und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern immer andere Personen in seinen Dialogen als philosophirend darstellt: so ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre, und welche Entwickelungen er selbst ihren Gedanken gegeben hat. So im Parmenides ist eleatische Philosophie; die weitere Entwickelung dieser Lehre ist ihm eigenthümlich.

2. Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle. Er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studirt, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich (auch sonst vielfach) der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen. Er ist so philosophisch, als gelehrt; wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu thun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt seyn wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, daß er den Plato nicht richtig aufgefaßt habe: so ist zu entgegnen, daß, da er mit Plato selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist, ihn vielleicht Niemand besser kennt.

3. Cicero kann uns auch hier einfallen, obgleich er schon eine trübere Quelle ist, weil er zwar viel Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philosophischem Geiste fehlte, so hat er die Philosophie mehr nur geschichtlich zu nehmen verstanden. Er scheint nicht die Quellen selbst studirt zu haben,

gesteht selbst, daß er z. B. Heraklit nicht verstanden habe; und weil ihn diese alte und tiefe Philosophie nicht interessirte, gab er sich nicht die Mühe, sich hinein zu studiren. Seine Nachrichten beziehen sich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikuräer, neue Akademie, Peripatetiker. Er sah das Alte durch deren Medium, und überhaupt durch ein Medium des Raisonnirens, nicht des Spekulirens.

4. Sextus Empirikus, ein späterer Skeptiker, wichtig durch seine Hypotyposes Pyrrhon., und adv. Mathematicos. Indem er als Skeptiker Theils die dogmatischen Philosophien bekämpft, Theils andere Philosophen als Zeugnisse für den Skepticismus anführt (so daß der allergrößte Theil seiner Schriften mit Lehrsätzen anderer Philosophen angefüllt ist): so ist er auf diese Weise die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie geworden. Viele kostbare Fragmente hat er uns erhalten.

5. Diogenes Laertius. Sein Buch (De vitis etc. Philos. lib. X, ed. Meibom. c. notis Menagii Amstel. 1692) ist eine wichtige Kompilation; er führt seine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philosophischen Geist kann man ihm nicht zuschreiben. Er treibt sich mit äußerlichen schlechten Anekdoten herum. Für's Leben der Philosophen, hier und da für die Philosopheme ist er wichtig.

6. Simplicius, ein späterer Grieche aus Cilicien unter Justinian, in der Mitte des 6ten Jahrhunderts, — der gelehrteste und scharfsinnigste der griechischen Kommentatoren des Aristoteles. Mehreres ist von ihm noch ungedruckt; wir verdanken ihm Verdienstliches.

Weiter will ich keine Quellen angeben, man findet sie ohne Mühe in jedem Kompendium. In dem Gange der griechischen Philosophie pflegte man sonst der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorstellung ein äußerer Zusammenhang sich zeigte, daß ein Philosoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben sollte; — ein Zusammenhang, der sich eines Theils von Thales, an-

deren Theils von Pythagoras aus sollte aufzeigen lassen. Allein dieser Zusammenhang ist zum Theil selbst unvollkommen, Theils ist er etwas Aeußeres. Die eine Reihe der philosophischen Sekten, wie der Philosophen zusammen, die man zu einem Systeme rechnete, — die von Thales ausgeht, — läuft weit herab in der Zeit und im Geiste, getrennt von der anderen fort. Allein so isolirt geht keine Reihe (wenn sie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zusammenhangs als Lehrer und Zuhörer, gemacht hätten, — was sie nicht thun) in Wahrheit fort; sondern der Geist hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen sowohl dem Geiste nach, als dem bestimmten Inhalt nach in einander ein.

Zuerst begegnet uns Thales im ionischen Volke, zu dem die Athener gehörten; — oder von denen die kleinasiatischen Jonier überhaupt ihren Ursprung herhatten. Der ionische Stamm erscheint früher im Peloponnes, scheint daraus verdrängt; es ist aber unbekannt, welche Völkerschaften zu ihm gehörten, da die anderen Jonier und selbst die Athenienser diesen Namen ablegten. *) Nach Thucydides **) stammten die ionischen Kolonien in Kleinasien überhaupt meist aus Athen her. Die größte Regsamkeit des griechischen Lebens sehen wir an den Küsten von Kleinasien und auf den griechischen Inseln, und dann gegen Westen im griechischen Italien (Großgriechenland); wir sehen unter diesen Völkern durch innere politische Thätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwickelung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse entstehen, worin sich die Beschränktheit abreibt, und das Allgemeine sich über sie erhebt. Diese zwei Punkte: Jonien und Großgriechenland sind die beiden Lokalitäten, wo diese erste Periode der Geschichte der Philosophie spielt,

*) Herodot. I, 143.

**) Libr. I, cap. 2: ὥςε (οἱ Ἀθηναῖοι) καὶ ἐς Ἰωνίαν ὕςερον ὡς οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς Ἀττικῆς, ἀποικίας ἐξέπεμψαν. c. 12. καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ἔφασαν.

bis sie am Ende derselben im eigentlichen Griechenland sich aufpflanzt und heimisch wird. Jene Punkte waren Sitz des früheren Handels, und Bildung; das eigentliche Griechenland ist in dieser Rücksicht später.

Es ist so zu bemerken, daß es zwei Seiten sind, der Osten und der Westen, in welche sich diese Philosophien unterscheiden; die eine Parthie sind Klein-Asiaten, die Anderen Occidentalen, griechische Italer. Geographisch theilt sich die Philosophie in die ionische und italische Philosophie; der Charakter (Inhalt) der Philosophien theilt den Charakter des geographischen Unterschieds. Auf der Seite von Kleinasien, zum Theil auch auf den Inseln, ist zu Hause: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Leucipp, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes aus Kreta. Anderer Seits sind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Empedokles; von den Sophisten lebten ebenso mehrere in Italien. Erst Anaxagoras kommt noch Athen; und so nimmt aus beiden Extremen die Wissenschaft in der Mitte sich zusammen, und macht Athen zum Hauptsitz. Dieß ist der geographische Unterschied; der zweite ist in der Darstellung des Gedankens. Bei den Orientalen ist eine sinnliche, materielle Seite vorherrschend; im Abendlande ist der Gedanke überwiegend, er wird in der Gedankenform zum Princip gemacht. Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer Naturbestimmung erkannt; die reale Bestimmung des Absoluten fällt dahin. Nach Italien fällt die ideale Bestimmung des Absoluten. Man kann mit diesen Bestimmungen hier auskommen. Empedokles, den wir in Sicilien haben, ist mehr Naturphilosoph; Gorgias, der Sophist aus Sicilien, hat die ideale Seite der Philosophie.

Näher haben wir hier zu betrachten: 1) die Jonier: Thales, Anaximander, Anaximenes; 2) Pythagoras und seine Schüler; 3) die Eleaten: Xenophanes, Parmenides u. s. w.; 4) Heraklitus; 5) Empedokles, Leucipp, und Demokrit; 6) Anaxagoras.

Auch in dieser Philosophie ist der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die ersten ganz abstrakten Bestimmungen sind bei Thales und den anderen Joniern; sie haben das Allgemeine in Form einer Naturbestimmung gefaßt: Wasser, Luft. Der Fortgang muß dann seyn, daß diese bloß unmittelbare Naturbestimmung verlassen wird. Dieses treffen wir bei den Pythagoräern; sie sagen, die Zahl ist die Substanz, das Wesen der Dinge. Die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke, — ein unsinnliches Sinnliches. Das Eins ist die Form der Bestimmung, aber es geht schon auseinander in 1, 2, 3 u. s. w.; die Bestimmung dessen, was an und für sich ist, geht so dem Konkreten zu. Bei den Eleaten geschieht nun die gewaltsame, reine Losreißung des Gedankens von der sinnlichen Form und der Form der Zahl; — das Hervortreten des reinen Gedankens. Und von ihnen thut sich die dialektische Bewegung des Denkens auf, die das Bestimmte negirt, um zu zeigen, daß nicht das Viele wahrhaft sey, sondern nur das Eine. Heraklit spricht das Absolute als diesen Proceß selbst aus, — was bei den Eleaten dieser subjektive Proceß ist. Er ist zum objektiven Bewußtseyn gekommen; das Absolute ist hier, was bewegt, was verändert. Empedokles, Leucipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Principe über, — so daß die Bewegung, der Proceß davon unterschieden sey, — zu Substraten des Processes. Bei Anaxagoras ist es dann der bewegende, sich selbst bestimmende Gedanke selbst, der als das Wesen erkannt wird; dieß ist ein großer Fortschritt.

A. Philosophie der Jonier.

Hierher fällt die ältere ionische Philosophie. Wir wollen dieß so kurz als möglich behandeln: und dieß ist um so leichter, als die Gedanken sehr abstrakt, sehr dürftig sind. Andere als Thales, Anaximander, Anaximenes kommen nur literarisch in

Betracht. Wir haben nichts als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen alt-ionischen Philosophie; und das ist denn ein leichtes Studium. Zwar thut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die Alten zu Gute; aber wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten seyn.

1. Thales.

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das Leben des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte durch Krösus unterjocht worden; durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) Anschein von Befreiung vorhanden war, die meisten aber von den Persern bezwungen worden sind. Und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier, seine Familie wird angegeben als die phönicische der Theliden.*) Seine Geburt wird nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt;**) nach Meiners ein Paar Olympiaden später (38. Olympiade, 629 v. Chr.).

Er hat als Staatsmann Theils bei Krösus gelebt, Theils in Milet. Herodot führt ihn mehrere Male an. Er erzählt,***) daß, nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Cyrus zu Felde zog und über den Fluß Halys zu setzen in Verlegenheit war, Thales, der sich bei dem Heere befand, diesen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner wird noch im Verhältniß zu seinem Vaterlande von ihm erzählt, daß er die Milesier abgehalten, sich mit Krösus zu verbinden, als er gegen Cyrus zog. Als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen ionischen

*) *Diog. Laërt. I*, §. 22.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 37.
***) Libr. I, cap. 75.

Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. *)

Sonst aber wird von ihm erzählt, daß er sich früh den Staatsgeschäften entzogen, und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe. **)

Es werden von ihm Reisen nach Phönicien erzählt, die aber auf einer schwachen Sage beruhen. ***) Aber daß er im Alter in Aegypten gewesen, †) scheint unbezweifelt. Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; ††) allein viel scheint es nicht gewesen zu seyn nach der Anekdote, die Diogenes †††) einem gewissen Hieronymus nacherzählt: daß Thales nämlich die Aegypter gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältniß der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide. Wenn den Aegyptiern dieß etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot, [1]) daß er eine Sonnenfinsterniß vorhergesagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern vorfiel. Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt: [2]) „Er sey, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen

*) *Diog. Laërt. I*, §. 25.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 23.
***) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p.* 460.
†) Plutarch. de placit. phil. I, 3.
††) Diog. Laërt. I, §. 24.
†††) Libr. I, §. 27.
[1]) Libr. I, cap. 74.
[2]) *Diog. Laërt. I*, §. 34; *et Menag. ad h. l.*

lägt." Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vortheil, daß die Philosophen ihm dieß nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für alle Mal darin liegen, — weil sie nicht nach dem Höheren schauen. Auch zeigte er, daß ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichthümer erwerben könne. *) Wichtiger ist, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage bestimmte. Die Anekdote von dem goldnen Dreifuß (dem Weisesten zu geben) wird von Diogenes **) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sey dem Thales (oder Bias) übergeben worden, dieser habe ihn einem Anderen gegeben; er habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu ihm kam; er (oder auch Solon) habe geurtheilt, daß Apoll der Weiseste sey, und ihn nach Didyme (oder Delphi) geschickt. Thales starb übrigens 78 oder 90 Jahr alt in der 58. Olympiade ***), nach Tennemann †) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam; wie erzählt wird, ††) bei einem Kampfspiel, von Hitze und Durst überwältigt.

Was nun seine Philosophie betrifft, so gilt er also nach der Uebereinstimmung Aller als der erste Naturphilosoph. Aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das Meiste davon zu wissen. Denn die weitere philosophische Entwickelung und Bewußtseyn über seine Sätze, die sie allein haben konnten, sehen wir bei den Späteren hervortreten und ihm zugeschrieben. Wenn auch eine Menge anderer seiner Gedanken verloren gegangen: so sind dieß keine eigentliche philosophisch spekulative gewesen. So wird uns zum Beispiel erzählt von

*) *Diog. Laërt. I*, §. 26.
**) Libr. I, §. 27 — 33.
***) *Diog. Laërt. I*, §. 38.
†) *Band I, S.* 414.
††) Diog. Laërt. I, §. 39.

Herodot, *) daß er die Anſchwellung des Nils den ihm entgegen wehenden eteſiſchen Winden zugeſchrieben, welche das Waſſer zurücktreiben. Solche Gedanken ſind nicht philoſophiſch. Wir wiſſen aus der Philoſophie, welchen weiteren philoſophiſchen Fortgangs ſeine ſpekulative Idee fähig wäre; aber, wie geſagt, dieſer iſt nicht vorhanden geweſen. Die weiteren philoſophiſchen Entwickelungen machen beſondere Epoche bei den folgenden Philoſophen, welche gerade durch dieſe Beſtimmtheit ſich auszeichnen; und es kann uns daher eigentlich nichts verloren gegangen ſeyn. Seine Philoſophie zeigt ſich nicht als ein ausgebildetes Syſtem, und zwar nicht aus Mangel an Nachrichten, ſondern weil die erſte Philoſophie noch kein Syſtem ſeyn konnte.

Wir haben keine Schriften von Thales, und wiſſen nicht, ob er deren überhaupt aufgeſetzt. Diogenes Laertius **) ſpricht von Poemen (200 Verſe) über Aſtronomie, einzelnen Denkſprüchen, z. B.: „Nicht die vielen Worte beweiſen verſtändige Meinung.“

Ueber dieſe älteren Philoſophen haben wir den Ariſtoteles zu hören, der von ihnen meiſt gemeinſchaftlich ſpricht. In der Hauptſtelle ***) heißt es: „Von den erſten Philoſophen haben die Meiſten die Principien aller Dinge allein in Etwas geſetzt, das die Weiſe der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει);“ — (Ariſtoteles zählt vier erſte Urſachen auf: 1) Weſen und Form, 2) Materie und Subſtrat, 3) Urſache der Bewegung, 4) Zweck). †)

---

*) *Herod. II, 20: Senec. Quaest. natural. IV, 2: Diog. Laërt. I, §. 37.*

**) Libr. I, §. 23, et 34 — 35.

***) Metaphys. I, 3.

†) Metaphys. I, 3: ἐπεὶ δὲ φανερὸν, ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί πρῶτον εἰς τὸν λόγον ἔσχατον· αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), μίαν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ,

„Denn woraus alles Seyende iſt, und woraus es als aus dem Erſten entſteht, und worein als in das Letzte es zu Grunde geht (εἰς ὃ φθείρεται), das als die Subſtanz (οὐσία) immer daſſelbe bleibt, und nur in ſeinen Beſtimmungen (πάθεσι) ſich ändert, dieß ſey das Element (στοιχεῖον), und dieß das Princip (ἀρχή) alles Seyenden.“ Es iſt das abſolute Prius. „Deswegen halten ſie dafür, daß kein Ding werde (οὔτε γίγνεσθαι οὐδέν), noch vergehe, weil dieſelbe Natur ſich immer erhält.“ Zum Beiſpiel: „Wie wir auch ſagen, daß Sokrates abſolut weder werde, wenn er ſchön oder muſiſch wird, noch vergehe, wenn er dieſe Eigenſchaften verliert, weil das Subjekt (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates daſſelbe bleibt; und ſo von dem übrigen Allem. Denn es müſſe Eine Natur oder mehr als eine ſeyn, woraus alles Andere wird, indem ſie ſich erhält“ (beſteht, ἐξ ων γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης); — das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. „Die Anzahl und die Beſtimmtheit (εἶδος) eines ſolchen Princips geben nicht Alle auf dieſelbe Weiſe an. Thales, der Anführer ſolcher Philoſophie“ (welche ein Materielles als Princip und Subſtanz von allem Vorhandenen erkennt), „ſagt, es ſey das Waſſer. Daher er auch behauptete (ἀπεφήνατο), die Erde ſey auf dem Waſſer (ἐφ' ὕδατος);“ das Waſſer alſo das ὑποκείμενον, der Grund. Es ſcheint, nach Seneca's *) Erklärung, ihm nicht ſowohl das Innere der Erde, als vielmehr die Umſchließung, das allgemeine Weſen geweſen zu ſeyn.

Dieſe Principe näher, ihrer Beſtimmtheit nach, zu betrach-

καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί) — παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας· δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. ἐπελθοῦσι γοῦν ἔσται τι προύργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

*) Quaest. nat. VI, 6: totam terram subjecto judicat humore portari et innatare.

ten, hat kein Intereſſe; das einzige Intereſſe iſt, zu fragen: inwiefern iſt dieß Philoſophie überhaupt, zu ſagen, das Princip ſey das Waſſer. Dieß ſieht bei uns nicht philoſophiſch aus, ſondern phyſikaliſch; das Materielle hat aber philoſophiſche Bedeutung. Zunächſt könnten wir Aufſchluß davon erwarten: wie ſolche Principe ausgeführt ſeyen, bewieſen ſey, daß das Waſſer die Subſtanz von Allem ſey, — auf welche Weiſe die beſonderen Geſtalten deducirt werden aus dieſem Princip. In dieſer Rückſicht iſt jedoch zu bemerken, daß beſonders von Thales uns nichts weiter als ſein Princip, das Waſſer ſey das Princip, der Gott von Allem, bekannt iſt; ebenſo wenig wiſſen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter, als ihre Principe.

Ariſtoteles führt als Vermuthung (ἴσως) an, wie Thales gerade auf das Waſſer gekommen: „Vielleicht hat den Thales dieß auf dieſe Gedanken gebracht, weil er ſah, daß alle Nahrung feucht ſey, und das Warme ſelbſt aus dieſem (Feuchten) werde, und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, iſt das Princip von Allem. Deswegen faßte er dieſe Gedanken, und auch deswegen, weil alle Saamen eine feuchte Natur haben, das Waſſer aber das Princip des Feuchten iſt.“

„Es ſind auch Einige,“ fährt Ariſtoteles fort, „die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerſt theologiſirten, ſo die Natur genommen haben. Sie machten den Oceanus und die Tethys zu Erzeugern alles Entſtehenden (τῆς γενέσεως πατέρας), und zum Eide der Götter das Waſſer, das von den Dichtern Styx genannt wird (καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ᾽ αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν). Denn das Aelteſte iſt das Geehrteſte, der Eid aber iſt das Geehrteſte.“ Man ſchwört beim abſolut Feſten.

1. Das Weſen als formloſes. Dieß iſt die Hauptſtelle über Thales Princip. Es iſt weſentlich zu bemerken, daß

die von Aristoteles mit einem Vielleicht angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absoluten Wesen aller Dinge zu machen, — nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden, ferner nicht sowohl als Gründe; sondern Aristoteles thut mehr, was wir „in der Wirklichkeit nachweisen" (daß sie dem Gedanken entspricht) nennen, — oder: „das Allgemeine des Wassers, an der Wirklichkeit." Die Späteren, z. B. Plutarch, *) haben es als Gründe des Thales genommen, und positiv, nicht vielleicht. Tiedemann **) bemerkt sehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelassen. So sagt Plutarch, „daß alles aus dem Wasser entstehe, und sich darein auflöse, vermuthet (ϛοχάζεται) Thales, α) weil, wie der Saamen alles Lebendigen als dessen Princip feucht sey, so wohl (εἰκός) auch alles Andere sein Princip aus dem Feuchten habe; β) weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren; γ) weil selbst das Feuer der Sonne und der Sterne, und die Welt selbst durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden." Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es bestimmter als Gründe anführt, daß das Wasser das einfache Wesen der Dinge: so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. α) Die Thiere; das Thier als einfaches Wirkliches, oder als Wesen seiner Wirklichkeit, unentwickelte Wirklichkeit ist der Saame des Thiers, — der allerdings feuchter Natur. β) Bei den Pflanzen ist ihre Nahrung erwähnt; Wasser kann dafür angesehen werden. Aber die Nahrung ist eben das Seyn eines Dinges, als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisirt wird, oder das Ding also Form erhält; — hier

*) De placitis philosophorum I, 3.

**) Geist der spekulativen Philosophie B. I, S. 36.

objektive Formlosigkeit, wie das Thier als subjektive Formlosigkeit. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der Alten näher, die die Sonne und den Mond noch nicht zu dieser Selbstständigkeit und Existenz gelangen ließen, als wir.

Das gegenständliche Wesen, die Wirklichkeit ist in den sich in sich reflektirenden Begriff zu erheben, selbst als Begriff zu setzen — (wie der sinnlichen Gewißheit jedes Ding in seiner Einzelnheit gilt). Hierzu ist der Anfang darin, daß die Welt als Wasser gesetzt wird, — ein einfaches Allgemeines, das Flüssige überhaupt. In den sogenannten Gründen hat es die Form des seyenden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers zu, und nennen es deswegen auch ein Element; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, so finden wir es ebenso als dieß Wirkliche auch nicht allenthalben, — sondern auch noch andere Elemente. Das Wasser hat nicht sinnliche Allgemeinheit, — eben eine spekulative. Aber daß sie spekulative Allgemeinheit sey, muß sie Begriff seyn, das Sinnliche aufgehoben werden. Die Flüssigkeit ist ihrem Begriffe nach Leben, — das spekulative Wasser, als selbst nach Geistesweise gesetzt, nicht wie die sinnliche Wirklichkeit sich darbietet. Es tritt der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemeinheit des Begriffs ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d. h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden. Das einfache Wesen ist eben das Formlose, dieß Wasser der Widerspruch des Begriffs des Allgemeinen (Formlosen) und seines Seyns. Denn wie es ist, tritt es in die Bestimmtheit, Form; es schwebt uns das Letztere vor. Wasser ist bestimmt gegen Erde, Luft, Feuer, — gegen Andere; aber gegen diese ist es die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, — Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde. Als Begriff aber verschwindet es

aus der Anschauung, ist nicht mehr Ding; wie bei Sauerstoff, Wasserstoff man darauf besteht, daß immer noch dieß Ding vorhanden ist, — die unvertilgbare Dingheit des Vorstellens, oder materielles Princip. Der Gegenstand ist α) für uns entzweit; β) an ihm selbst. In der Form hört das Ding auf, zu seyn was es als sinnliches Ding ist; und in dieser Form, wenn sie nicht, wie hier, oberflächlich ist, ist es Allgemeines des Begriffs. Die Naturphilosophie muß diese sinnliche Weise aufgeben. Wir sind gewohnt, daß Materie kein sinnliches Ding: sie ist, hat gegenständliche Existenz, aber als Begriff; elektrische, magnetische Materie ist formlos, im Gegensatz zur sinnlichen.

Die alte Tradition: Aus Wasser sey Alles erzeugt, und der Eid sey das Wasser, — dieser Satz erhält spekulative Bedeutung. Das Beste ist als Bestätigung. Es ist bekannte Vorstellung, daß die Götter beim Styx schwuren. Der Eid ist: die Vergewisserung, absolute Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aussprechen. Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d. h. die objektive Weise fehlt, — wenn meine Gewißheit keine gegenständliche Wahrheit ist: so hilft es noch nichts. Bei der Bezahlung ist deren Gewißheit die Quittung, Zeugen; die Handlung ist als Gegenstand, — That, die Viele gesehen. Ist sie aber nicht als Gegenstand, sondern nur als Gewißheit: so muß der Eid aussprechen, daß meine Gewißheit absolute Wahrheit ist. Das Wesen des Gedankens in gegenständlicher Weise, das innerste Seyn, die Wahrheit, Realität ist das Wasser. Das Bewußtseyn hat an dem Gegenstande seine Wahrheit, dieser Gegenstand, die Wahrheit ist das unterirdische Wasser; ich spreche gleichsam diese reine Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aus, — Gott, das reine Denken, als Gegenstand.

Der einfache Satz des Thales ist α) darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Elemente und Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem alle wirklichen Dinge aufgelöst

und enthalten sind, — es also als das allgemeine Wesen gefaßt ist; und β) Naturphilosophie, weil dieß Allgemeine als Reales bestimmt ist, — also das Absolute als Einheit des Gedankens und Seyns.

Daß das Wasser das Princip sey, ist die ganze Philosophie des Thales. In wiefern ist dieß wichtig, spekulativ? Wir müssen vergessen können, daß wir an eine reiche konkrete Gedankenwelt gewöhnt sind. Das Kind hört bei uns: „Es ist Ein Gott, im Himmel, unsichtbar.“ Solche Bestimmungen sind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt soll erst erbaut werden, keine reine Einheit ist vorhanden. Der Mensch hat die Natur vor sich: Wasser, Luft, Sterne, Himmelsgewölbe; darauf ist der Horizont seines Vorstellens beschränkt. Die Phantasie hat zwar Götter; ihr Inhalt ist aber auch natürlich: Sonne, Erde, Meer. Das Weitere (wie die Vorstellungen Homers) ist etwas, womit der Gedanke sich durchaus nicht befriedigen konnte. In dieser Bewußtlosigkeit einer intellektuellen Welt muß man allerdings sagen, daß eine große Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseyns der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduciren, die als solche beharrt. Dieses Beharrende, das nicht entsteht und untergeht (auch die Götter haben Theogonie, sind thätig, mannigfaltig, veränderlich), auszusprechen, ist kühn; dieß Wesen, sagt Thales, sey das Wasser. Dieses bietet sich leicht als das Eine dar, wegen seiner Neutralität; es hat stärkere Materialität zugleich, als die Luft.

Der thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute oder, wie die Alten sagten, das Princip sey, ist philosophisch, die Philosophie beginnt damit, weil es damit zum Bewußtseyn kommt, daß Eins das Wesen, das Wahrhafte, das allein An- undfürsichseyende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seyenden, — ein Zurücktreten davon. Die Grie-

chen hatten die Sonne, Berge, Flüſſe u. ſ. w. als ſelbſtſtändige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Thätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantaſie erhöben. Dieß macht uns die Vorſtellung von bloßer Phantaſie-Bildung, — unendliche, allgemeine Belebung, Geſtaltung, ohne einfache Einheit. Mit jenem Satze nun iſt dieſe wilde unendlich bunte homeriſche Phantaſie beruhigt, — dieß Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Principien, alle dieſe Vorſtellung, daß ein beſonderer Gegenſtand ein für ſich beſtehendes Wahrhaftes, eine für ſich ſeyende ſelbſtſtändige Macht und über Andere iſt, aufgehoben; und damit iſt geſetzt, daß nur ein Allgemeines iſt, das allgemeine Anundfürſichſeyende, — die einfache phantaſieloſe Anſchauung, das Denken, daß nur Eines. Dieß Allgemeine ſteht ſogleich im Verhältniß zum Beſonderen, zu der Erſcheinung, zur Exiſtenz der Welt.

Das erſte Verhältniß, was in dem Geſagten liegt, iſt, daß die beſondere Exiſtenz keine Selbſtſtändigkeit hat, nichts an und für ſich Wahrhaftes iſt, nur ein Accidentelles, eine Modifikation. Aber das affirmative Verhältniß iſt, daß aus dem Einen alles Andere hervorgehe, daß das Eine dabei die Subſtanz von allem Anderen bleibe, es nur eine zufällige, äußere Beſtimmung ſey, wodurch die beſondere Exiſtenz wird; ebenſo daß alle beſondere Exiſtenz vergänglich iſt, d. h. die Form des Beſonderen verliert, und wieder zum Allgemeinen, zu Waſſer wird. Dieß iſt das Philoſophiſche, daß das Eine das Wahrhafte ſey. Jene Scheidung des Abſoluten von dem Endlichen iſt alſo vorgenommen; aber ſie iſt nicht ſo zu nehmen, daß das Eine drüben ſteht, und hier die endliche Welt. Wie ſich dieß oft in der gemeinen Vorſtellung von Gott findet; wo denn der Welt eine Feſtigkeit zugeſchrieben wird, — wo man ſich oft zweierlei Wirklichkeiten vorſtellt, eine ſinnliche und eine überſinnliche Welt von gleicher Würde. Die philoſophiſche Anſicht iſt, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche iſt; und wirklich muß hier in ſeiner hohen Bedeutung

genommen werden, — im gemeinen Leben nennen wir Alles wirklich.

Das Zweite iſt, daß das Princip bei den alten Philoſophen eine beſtimmte zunächſt phyſikaliſche Form hat. Man ſieht wohl, daß das Waſſer ein Element, ein Moment in Allem überhaupt iſt, eine phyſikaliſch allgemeine Macht; aber ein Anderes iſt, daß das Waſſer ebenſo eine beſondere Exiſtenz iſt, wie alles andere Natürliche. Wir haben dieß Bewußtſeyn, — das Bedürfniß der Einheit treibt dazu, — für die beſonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen; aber das Waſſer iſt ebenſo ein beſonderes Ding. Dieß iſt der Mangel; das, was wahrhaftes Princip ſeyn ſoll, muß nicht eine einſeitige, beſondere Form haben, ſondern der Unterſchied muß ſelbſt allgemeiner Natur ſeyn. Die Form muß Totalität der Form ſeyn; dieß iſt die Thätigkeit und das höhere Selbſtbewußtſeyn des geiſtigen Princips, daß die Form ſich heraufgearbeitet hat, die abſolute Form zu ſeyn, — das Princip des Geiſtigen. Dieß iſt das Tiefſte, und ſo das Späteſte. Jene Principe ſind beſondere Geſtalten, und dieß iſt ſogleich das Mangelhafte. Der Uebergang vom Allgemeinen zum Beſonderen iſt ſogleich ein weſentlicher Punkt, und er tritt in die Beſtimmung der Thätigkeit; hierzu iſt dann das Bedürfniß vorhanden.

2. Haben wir dieß Indifferente nun an der Spitze, ſo iſt die nächſte Frage, die nach der Beſtimmung dieſes Erſten. Daß das Abſolute ein ſich ſelbſt Beſtimmendes iſt, iſt ſchon konkreter; das Nächſte iſt, nur nach der Beſtimmung überhaupt zu ſehen.

Dem thaletiſchen Waſſer fehlt die Form. Wie iſt dieſe an ihm geſetzt? Es wird angeführt (und Ariſtoteles ſagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die beſonderen Geſtalten aus dem Waſſer entſtanden ſeyen: jener Uebergang ſey durch Verdickung und Verdünnung (πυκνότητι καὶ μανό-

τητι); *) beſſer: Dickheit und Dünnheit, größere oder geringere Intenſität. Beſtimmter wird dieß ſo angegeben, daß verdünntes Waſſer Luft, verdünnte Luft feuriger Aether, verdicktes Waſſer Schlamm, dann Erde wird. Dieß verdünnte Waſſer oder die Luft iſt Ausdünſtung des erſten Waſſers, Aether Ausdünſtung der Luft, Erde, Schlamm Bodenſatz des Waſſers.

Das Erſte iſt die einfache Entzweiung, die Form nach den Seiten ihres Gegenſatzes; im Begriffe ſind dieſe Seiten allgemein. Das Zweite iſt die ſinnliche Veränderung, nicht der Begriff; die Entzweiung tritt in die Erſcheinung für's Bewußtſeyn.

Zuerſt iſt in dieſer Naturphiloſophie α) überhaupt quantitativer Unterſchied. Der Unterſchied dem Begriffe nach hat keine phyſikaliſche Bedeutung (Nachweiſen in der Wirklichkeit), die innere Seele macht immer etwas anderes Sinnliches daraus; deswegen muß auch nicht ſinnliche Bedeutung den Stoffen, d. h. Beſtimmtheiten zugeſchrieben werden. Die Unterſchiede ſind eben als allgemeine des Begriffs aufzufaſſen. Daß wir die ſinnliche Dieſelbigkeit verdicken und verdünnen ſollen, — ſo experimentirten die Neuern; Lavoiſier machte eine Menge Verſuche, ob aus Waſſer Erde entſtehe. Sauerſtoff und Stickſtoff iſt Luft, aber Waſſerſtoff ebenſo, wir finden ihn nicht darin; es iſt abſoluter Wechſel der Form, Beſtimmtheit, — anderes ſinnliches Ding; die ſinnliche Dieſelbigkeit wird geſucht. Das Princip iſt auch nicht als ſinnliches Ding auszuſagen; ſage ich, das Weſen iſt Sauerſtoff: ſo iſt die Forderung, daß ich ihn zeige.

*) Tennemann (B. I, S. 59) führt hierzu an: Arist. de gen. et corrupt. I, 1, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung, noch von Thales ſteht; ferner de coelo III, 5, wo nur ſteht, daß die, welche Waſſer, oder Luft, oder ein Feineres als Waſſer und Gröberes als Luft annehmen, den Unterſchied als πυκνότης und μανότης beſtimmen: aber kein Wort, daß es Thales ſey, der dieſen Unterſchied ausgeſprochen. Tiedemann (B. I, S. 38) führt noch andere Gewährsmänner an. Erſt Spätere ſchreiben dem Thales jene Unterſcheidung zu. (S. Ritter ioniſche Philoſophie S. 15.)

β) Das Wesentliche der Form ist der quantitative Unterschied desselben Wesens. Dasselbe ist in der neueren Naturphilosophie. Allein dieß ist nicht der Unterschied an ihm selbst, der absolute Unterschied, Unterschied am Wesen: sondern unwesentlich ausgesprochen, als durch ein Anderes gesetzt. Wenn etwas als gleichgültig, als seyend gesetzt wird, so ist sein Unterschied von einem Anderen; dieß drückt quantitativer, nicht innerer Unterschied des Begriffs aus.

Verdickung und Verdünnung des Wassers sind die einzige Formbestimmung, die seinen Unterschied ausmacht. Verdickung und Verdünnung sind äußerliche Ausdrücke des absoluten Unterschieds; es ist nicht der Mühe werth sich dabei aufzuhalten. Dieß hat weiter kein Interesse, ist ganz unbestimmt, hat nichts hinter sich; dieser Unterschied ist unbedeutend.

3. So die Form an ihren beiden Seiten ausgesprochen, ist sie nicht an und für sich selbst. Nicht muß das Princip als Wesen, sondern als Form, absoluter Begriff, Unendliches, Bildendes, die Einheit seyn; wie Gegenwart einfache Einheit der Vergangenheit und Zukunft, oder das Denken einfache Form. Was hierüber bei Aristoteles *) vorkommt, ist dieß, daß er sagt: „Thales scheint nach dem, was sie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Steine (Magneten) sagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt." Diogenes Laertius **) fügt den Bernstein hinzu. ***) Dieß wird für's Erste so verkehrt, daß er sagt, „Thales habe auch dem Leblosen eine Seele zugeschrieben," — es sey so ein Ding in ihm, als wir Seele nennen. Davon ist aber nicht

*) De anima I, 2; auch cap. 5.

**) Libr. I, §. 24.

***) Wir sehen, daß schon Thales die Elektricität gekannt. Eine andere Erklärung ist, daß Elektrum sonst ein Metall gewesen. Aldobrandini (ad Diog. Laërt. I, §. 24) sagt, es sey ein Stein, der dem Gift so feind sey, daß er sogleich, berührt davon, zische.

die Rede, sondern wie er die absolute Form gedacht, ob er die Idee ausgesprochen gehabt, daß das absolute Wesen Einheit des einfachen Wesens und der Form ist, — ob er allgemein die Seele. Diogenes führt zwar ferner von Thales an: „Die Welt sey beseelt und voll Dämonen;“ *) und Plutarch: **) „Er habe Gott die Intelligenz der Welt (νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν) genannt.“ Diesen Ausdruck schreiben aber alle Alten einstimmig — (Aristoteles ausdrücklich) — erst dem Anaxagoras zu; er sagt zuerst, das Princip der Dinge sey der νοῦς.

Diese ferneren wie auch späteren Angaben berechtigen nicht, dafür zu halten, daß Thales die Form im Absoluten auf eine bestimmtere Weise gefaßt; im Gegentheil widerspricht dem die übrige Geschichte der philosophischen Entwickelung.

Wir sehen, daß wohl die Form an dem Wesen gesetzt zu seyn scheint: aber diese Einheit nicht weiter entwickelt. Es ist besser, der Magnet habe eine Seele, als er habe die Kraft anzuziehen; Kraft ist eine Art von Eigenschaft, die von der Materie trennbar, als ein Prädikat vorgestellt wird, — Seele hingegen dieß-Bewegen seiner, mit der Natur der Materie Dasselbe. Solche Vorstellung, Einfall des Thales, steht einzeln da, hat weiter keine nähere Beziehung auf seinen absoluten Gedanken; dieß will nichts weiter sagen, es bestimmt nichts Allgemeines.

In diesen einfachen Momenten ist in der That die Philosophie des Thales beschlossen: α) die Natur in ein einfaches Wesen zusammengefaßt, diese Abstraktion gemacht, β) den Begriff des Grundes aufgestellt zu haben; dort als sinnliches Einfaches, hier als Einfaches des Denkens, Princip, — den Begriff, als unendlichen Begriff, nichts Bestimmteres. Das Wesen des Gedankens ist reales Wesen, bestimmt als Wasser;

*) Libr. I, §. 27.
**) De placit. philos. I, 7.

der Gedanke, Begriff am Waſſer iſt nur Unterſchied der Quantität, — der Begriff nicht am Gegenſtande.

Das iſt die beſchränkte beſtimmte Bedeutung dieſes Princips des Thales. Es hilft zur Beſtimmung der Form bei Thales nun weiter nichts, wenn wir bei Cicero *) die Stelle finden: Thales Milesius ... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Thales kann wohl von Gott geſprochen haben, aber daß er ihn gefaßt habe als den νοῦς, der Alles gebildet aus dem Waſſer, dieß hat Cicero hinzugeſetzt. **) Denen, welchen es darum zu thun iſt, allenthalben die Vorſtellung zu finden von Erſchaffung der Welt durch Gott, iſt dieß eine große Weide; und es wird viel darüber geſtritten, ob Thales unter die zu zählen, die die Exiſtenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales behauptet von Plouquet, Flatt; oder er ſey Atheiſt, oder Polytheiſt, weil er geſagt, Alles ſey voll von Dämonen. Allein dieſe Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an; es iſt hier nicht von Annehmen, Glauben, Volksreligion die Rede. Es iſt allein darum: — um philoſophiſche Beſtimmung des abſoluten Weſens zu thun. Und ob er von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Waſſer geſprochen, ſo wüßten wir damit nichts mehr von dieſem Weſen; wir hätten bei Thales unphiloſophiſch geſprochen. Es iſt leeres Wort ohne ſeinen Begriff; und darum können wir

*) De Nat. Deor. I, 10. Tiedemann (B. I, S. 42) äußert, die Stelle ſey vielleicht korrupt, wie Cicero auch nachher (c. 11) dem Anaxagoras zuſchreibe: primus omnium rerum descriptionem ... mentis infinitae vi ... confici voluit.

**) Der Epikuräer, dem dieß in den Mund gelegt iſt, ſpricht — fidenter, ... nihil tam verens, quam ne aliqua de re dubitare videretur (c. 8) — vorher und nachher von andern Philoſophen ziemlich albern; — eine Darſtellung bloß um Lächerlichkeiten zu finden. — Ariſtoteles verſtand dieß beſſer.

nur nach dem spekulativen Begriff fragen. Ebenso ist das Wort Weltstele unnütz; ihr Seyn ist nicht ausgesprochen.

2. Anaximander.

Er war gleichfalls ein Milesier und Freund des Thales.*) Sein Vater hieß Praxiades. Die Geburt des Anaximander ist nicht genau bestimmt; sie wird Ol. 42, 3 (610 v. Chr.) gesetzt,**) indem Diogenes Laertius aus Apollodor, einem Athenienser, berichtet „er sey Ol. 58, 2 (547 v. Chr.) 64 Jahr alt gewesen, und bald darauf gestorben," — d. h. um die Zeit als Thales starb, der, wenn er im 90sten Jahre gestorben, ungefähr 28 Jahr älter als Anaximander gewesen seyn mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos gelebt hat beim Tyrannen Polykrates, wo auch Pythagoras und Anakreon versammelt waren. Von ihm wird angeführt, er habe zuerst***) seine philosophischen Gedanken schriftlich verfaßt: von der Natur, von den Fixsternen, der Kugel, — und Anderes; etwas wie eine Landcharte, den Umfang (*περίμετρον*) des Landes und Meeres darstellend, verfertigt; auch andere mathematische Erfindungen gemacht, z. B. eine Sonnenuhr, die er in Lacedämon errichtet, so wie Instrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Bestimmung des Aequinoktiums angegeben war, auch eine Himmelssphäre. †)

Seine philosophischen Gedanken sind von wenig Umfang und gehen nicht zur Bestimmung fort. „Als Princip und Element setzte er das Unendliche" (Unbestimmte); „er bestimmte es nicht als Luft, noch Wasser, noch desgleichen etwas." ††)

*) Cicero: Acad. Quaest. IV, 37: Thales, ... ex aqua constare omnia, ... Anaximandro populari et sodali suo non persuasit.

**) *Tennemann. Band I, Seite* 413.

***) Themistius bei Brucker (*T. I, p.* 478); doch wird dieß auch wieder von Andern berichtet, — dem Pherecydes, der älter als er.

†) Diog. Laërt. II, §. 1 — 2.

††) Diog. Laert. II, §. 1: *ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.*

Der Beſtimmungen dieſes Unendlichen aber ſind wenige: α) „Es ſey das Princip alles Werdens und alles Vergehens; es entſtehen aus ihm unendliche Welten (Götter) und vergehen wieder in daſſelbe.“ Das hat einen ganz orientaliſchen Ton. „Als Grund, daß das Princip als das Unendliche zu beſtimmen ſey, gebe er an: weil es der fortſchreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe;“ *) „es enthalte Alles in ſich (περιέχειν) und regiere Alles (κυβερνᾶν), und ſey das Göttliche, Unſterbliche und Unvergängliche (καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον).“ **) β) „Aus dem Einen ſelbſt ſcheidet Anaximander die Gegenſätze aus, die in ihm enthalten ſind,“ ***) wie Anaxagoras: aber ſo unterſchieden, daß nach Anaximander Alles zwar auch ſchon fertig im Einen iſt, — aber unbeſtimmt (ἄπειρον); „ſeine Theile ändern ſich, es ſelbſt aber ſey unveränderlich.“ †) γ) Wird geſagt: „Es ſey der Größe nach unendlich,“ ††) nicht der Zahl nach; wodurch Anaximander ſich von Anaxagoras, Empedokles und den anderen Atomiſten unterſcheide, welche die abſolute Diskretion des Unendlichen ſtatuirten, — aber Anaximander die abſolute Kontinuität deſſelben.

Ariſtoteles †††) im Anführen Verſchiedener ſpricht auch von

---

*) Plutarch. de plac. phil. I, 3; Cicero de Natura Deorum I, 10: Anaximandri opinio est, nativos esse Deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.

**) Aristoteles: Phys. III, 4.

***) Arist. Phys. I, 4; οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. Metaphys. XII, 2. τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βελτίον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Nämlich Alles iſt der realen Möglichkeit nach (δυνάμει) darin: οὐ μόνον, ſagt Ariſtoteles, κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

†) Diog. Laërt. II, §. 1.

††) Simplicius ad Arist. Phys. (I, 2) p. 5, b.

†††) Metaphys. I, 8.

einem Principe, das nicht Wasser, nicht Luft sey, sondern „dichter als Luft und dünner als Wasser.“ Viele haben diese Bestimmung auf Anaximander bezogen; es ist möglich, daß sie ihm gehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Princips als des Unendlichen liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr ein Einfaches, sondern ein Negatives, Allgemeinheit, eine Negation des Endlichen. Unendliche Allheit ist mehr, als wenn ich sage: das Princip sey das Eine oder Einfache. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anaximander die Einzelnheit des Elements des Wassers auf. Sein gegenständliches Princip sieht nicht materiell aus, man kann dieß als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, daß er nichts Anderes als die Materie überhaupt habe gemeint, *) — die allgemeine Materie. Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, daß „er nicht gesagt, was (τί) sein Unendliches sey, ob es Luft, Wasser oder Erde sey.“ Denn indem sein Princip materiell sey, nimmt er ihm zugleich die Qualität; „Materie kann aber eben nicht existiren und Wirklichkeit haben (εἶναι ἐνεργείᾳ),“ als indem sie eine Qualität hat. Allein die Qualität ist eben dieß Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen, und daß die Entzweiung als nichtige verschwinde. Hierin ist das wahre unendliche Seyn zu setzen, — nicht in der negativen Grenzlosigkeit. Diese Allgemeinheit, Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung. Bei der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, — daß dieß ihre Unendlichkeit sey, scheint er nicht gesagt zu haben.

Weiter hat er gesagt, aus dem Unendlichen scheide sich das Gleichartige ab. Das Unbestimmte ist so ein Chaos, in dem jedoch schon das Bestimmte, die Bestimmung ist, bloß vermengt.

*) *Stob. Ecl. Phys.* c. 11, *p.* 294; *ed. Heeren.*

Die Abſcheidung geſchehe dann ſo, daß das Gleichartige ſich verbinde, ſich von dem Ungleichartigen abſcheide. *) Dieß ſind jedoch arme Beſtimmungen, die nur das Bedürfniß zeigen vom Unbeſtimmten zum Beſtimmten überzugehen; dieß geſchieht aber hier auf unbefriedigende Weiſe.

In Anſehung der näheren Beſtimmung, wie das Unendliche in ſeiner Entzweiung den Gegenſatz beſtimmt, ſo ſcheint ihm auch die Beſtimmung des quantitativen Unterſchiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinſchaftlich zu ſeyn. Die Späteren bezeichnen den Proceß des Ausſcheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander laſſe den Menſchen aus einem Fiſch werden, **) hervorgehen aus dem Waſſer auf das Land. Hervorgehen kommt auch neuerdings vor. Dieß Hervorgehen iſt ein Aufeinanderfolgen, eine bloße Form, mit der man oft Glänzendes zu ſagen meint; aber es iſt keine Nothwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten, — viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anaximander von Stobäus ***) in ſpäteren Nachrichten auch die Beſtimmung zugeſchrieben der Wärme (Auflöſung der Geſtalt) und Kälte, die Ariſtoteles †) erſt dem Parmenides. Euſebius ††) giebt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum Beſten, was dunkel iſt und Euſebius wohl ſelbſt nicht recht verſtanden hat. Es lautet ungefähr ſo: „Aus dem Unendlichen ſeyen unendliche himmliſche Sphären und un-

*) Simplicius ad Phys. Arist. p. 6, b. καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. Ἐκεῖνος γάρ φησιν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ, τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσὸν, ὅ, τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

**) *Plutarch. Quaest. convival. VIII*, 8.

***) *Eclog. Phys. c.* 24, *p.* 500.

†) Metaphys. I, 5.

††) De praepar. evang. I, 8; *Bruck. Hist. crit. phil. I, p.* 487.

endliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber tragen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seyen." Indem das Unendliche das Wesen ist, so ist das Abscheiden-Setzen eines Unterschiedes, d. h. einer Bestimmung oder eines Endlichen. „Die Erde habe die Form eines Cylinders, dessen Höhe der dritte Theil seiner Breite sey. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Principien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab; und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen, und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, so seyen so Sonne, Mond und Sterne entsprungen." Daher nannte Anaximander auch die Sterne „radförmige mit Feuer angefüllte Zusammensitzungen der Luft." *)

Diese Kosmogonie ist so gut als die geologische Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Büffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen läßt. Die Alten zogen die Gestirne in unsere Atmosphäre hinein, da wir sie hingegen von der Erde absondern, und die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtsstätte der Erde machen, da umgekehrt die Alten eher aus der Erde sie hervorgehen lassen. Die Sterne ruhen uns, wie die epikurischen seligen Götter, ganz außer näherer Beziehung auf uns. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; die Erde ist Totalität, die Sonne ein Moment der Abstraktion.

3. Anaximenes.

Noch ist Anaximenes übrig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560 — 548 vor Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anaximander. Er hat wenig Aus-

*) Stobaeus Ecl. Phys. cap. 25, p. 510: πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα.

gezeichnetes, und es iſt ſehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widerſprechend führt Diogenes Laertius *) an: „er ſey nach Apollodorus in der drei und ſechzigſten Olympiade geboren, und geſtorben im Jahre, wo Sardes erobert worden" (von Cyrus, Ol. 58).

„Er hat ſich der ſchlichten und ungekünſtelten joniſchen Mundart bedient." (*Κέχρηται τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ*).

An die Stelle der unbeſtimmten Materie des Anaximander ſetzte er wieder ein beſtimmtes Naturelement (das Abſolute in einer realen Form), — ſtatt des Thaletiſchen Waſſers die Luft. Er fand wohl ein ſinnliches Seyn nothwendig für die Materie; und die Luft hat zugleich den Vortheil, dieſe größere Formloſigkeit zu haben. Sie iſt weniger Körper, als das Waſſer; wir ſehen ſie nicht, fühlen erſt ihre Bewegung. „Aus ihr trete Alles hervor, und in ſie löſe Alles ſich wieder auf." **) Er beſtimmte ſie ebenſo als unendlich. ***) Diogenes Laertius drückt ſich aus, „das Princip ſey die Luft und das Unendliche," †) als ob es zwei Principien wären. Allein Simplicius ††) ſagt ausdrücklich, „daß ihm das Urweſen Eine und eine unendliche Natur geweſen, wie dem Anaximander, nur nicht, wie dieſem, eine unbeſtimmte, ſondern eine beſtimmte, nämlich die Luft," die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben ſcheint. Plutarch beſtimmt die Vorſtellungsweiſe des Anaximenes, wie aus der Luft (Aether nannten es Spätere) Alles ſich erzeuge und in ſie auflöſe, näher ſo: „Wie unſere Seele, die Luft iſt,

*) *Libr. II*, §. 3.

**) Plutarch.: De plac. phil. I, 3.

***) Cicero de Natura Deorum I, 10: Anaximenes aëra .. statuit .. esse immensum, et infinitum, et semper in motu.

†) *οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον.* — Doch kann man auch *ἀρχὴν καὶ ἄπειρον* zuſammen nehmen als Subjekt, und *ἀέρα* als Prädikat des Satzes.

††) *in Phys. Arist. p.* 6, *a.*

uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so hält auch (περιέχει) die ganze Welt ein Geist (πνεῦμα) und Luft zusammen; Geist und Luft ist gleichbedeutend."

Anaximenes zeigt sehr gut die Natur seines Wesens an der Seele auf; er bezeichnet gleichsam den Uebergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseyns oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens. Die Natur dieses Urwesens ist vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtseyn negative Weise bestimmt gewesen; α) sowohl seine Realität, das Wasser oder auch die Luft, β) als das Unendliche ist ein Jenseits des Bewußtseyns. Aber wie die Seele (so die Luft) dieß allgemeine Medium: eine Menge von Vorstellungen, ohne daß diese Einheit, Kontinuität aufhört, — und ihr Verschwinden und Hervortreten; sie ist ebenso thätig als passiv, aus ihrer Einheit die Vorstellungen auseinander werfend, und sie aufhebend, und in ihrer Unendlichkeit sich selbst gegenwärtig, — negativ positive Bedeutung.

Bestimmter ausgesprochen, nicht nur zur Vergleichung, ist diese Natur des Urwesens, von dem Schüler des Anaximenes, — von Anaxagoras.

Wir lassen diese, und gehen zu Pythagoras über. Pythagoras war schon ein Zeitgenosse Anaximanders; aber der Zusammenhang der Entwickelung des Princips der physischen Philosophie hat es erfordert, Anaximander und Anaximenes noch mitzunehmen.

Wir sehen, daß sie, wie Aristoteles von ihnen sagt, das Urwesen in eine Weise der Materie setzten: Luft und Wasser, sodann (wenn Anaximanders Materie so zu bestimmen ist) auch ein Wesen feiner als Wasser und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu sprechen ist, hat es erst als Feuer bestimmt; „Keiner aber," wie Aristoteles *) bemerkt, „die Erde als Prin-

*) Metaphys. I, 8.

cip genannt, weil ſie als das zuſammengeſetzteſte Element erſcheint" (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν). Denn ſie ſieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Waſſer dagegen iſt dieß Eine, Durchſichtige; es präſentirt die Geſtalt der Einheit mit ſich ſinnlich, ebenſo die Luft, das Feuer, die Materie u. ſ. f. Das Princip ſoll Eins ſeyn, muß alſo auch Einheit mit ſich in ſich ſelbſt haben; zeigt es Mannigfaltigkeit, wie die Erde, ſo iſt es nicht Eins mit ſich ſelbſt, ſondern vielfach.

Dieß iſt das, was wir über die Philoſophie der älteren Jonier zu ſagen haben. *) Das Große dieſer armen abſtrakten Gedanken iſt: α) das Faſſen einer allgemeinen Subſtanz in Allem; β) daß ſie bildlos, nicht mit Vorſtellungen der Sinnlichkeit behaftet.

Das Mangelhafte dieſer Philoſophien hat Niemand beſſer als Ariſtoteles erkannt. Er ſagt zweierlei in ſeinem Urtheil über dieſe drei Arten, das Abſolute zu beſtimmen: **) „Die das Urprincip als Materie ſetzen, fehlen mannigfaltig. α) Sie geben bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches giebt." Bei Aufnehmen der Natur, deren ihr Weſen Angeben, iſt Aufnehmen vollſtändig zu fordern, und das, was ſich vorfindet, zu ſehen. Das iſt empiriſche Inſtanz. Ariſtoteles ſetzt das Unkörperliche als Art von Dingen entgegen: Das Princip jener Philoſophen ſey nur materiell, das Abſolute müſſe nicht auf einſeitige Weiſe beſtimmt werden. Oder: Sie ſetzen nicht die Unkörperlichkeit, den Gegenſtand als

*) Angeführt wird noch Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras. Hermias in irrisione gentilium c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 4, §. 30): Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ (ignis) τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. Diogenes Apolloniates, Hippaſus, Archelaus werden auch als joniſche Philoſophen genannt; wir wiſſen nichts als ihre Namen, und daß ſie einem oder dem anderen Princip anhängen.

**) Metaphys. I, 8.

Begriff, — das Materielle dem Immateriellen entgegen. Die Materie ist zwar selbst immateriell, — diese Reflexion ins Bewußtseyn; aber sie wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseyns. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

β) Das Zweite, was Aristoteles sagt,*) ist: „Aus diesem Allem sieht man, daß die Ursache (das Urwesen) nur in der Form der Materie (ἐν ὕλης εἴδει) von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst weiter den Weg, und nöthigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus Einem oder aus Mehreren ist, so entsteht die Frage: wodurch geschieht dieß (διὰ τί τοῦτο συμβαίνει), und was ist die Ursache hiervon? Denn die Substanz (das zum Grunde Liegende, τὸ ὑποκείμενον) macht nicht sich selbst verändern." Nach dem Princip der Veränderung fragt man sogleich. „Ich sage, wie weder das Holz, noch das Erz selbst Ursache ist ihrer Veränderung, weder macht das Holz ein Bett, noch das Erz eine Statue, sondern etwas Anderes ist Ursache der Veränderung. Dieß aber suchen, heißt das andere Princip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Princip der Bewegung ist."

Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; und er giebt damit an, daß Thales wie die Anderen das absolute Wesen nicht weiter bestimmt haben, denn als Wasser oder sonst ein formloses Princip. Aristoteles wirft den älteren Philosophen bestimmt vor, daß sie das Princip der Bewegung nicht erforscht, ausgesprochen haben. Bewegendes ist also nicht da, ferner Zweck fehlt ganz; überhaupt fehlt die Bestimmung der Thätigkeit im Allgemeinen. Aristoteles sagt an der anderen Stelle: „Indem sie die Ursache des

*) Metaphys. I, 3.

Entstehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der That die Ursache der Bewegung auf. Das einfache Wesen zeigen sie nicht als Ursache der Bewegung auf. *) Indem sie einen einfachen Körper (ausgenommen die Erde) zum Principe machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des Einen aus dem Anderen: ich meine Wasser, Luft, Feuer" (bei Heraklit), „Erde." Sie erkannten nicht die Natur der Entstehung. Verdickung und Verdünnung, als quantitativer Unterschied, ist Gedoppeltheit der Form, nicht sie in ihrer Einfachheit. „Diese Entstehung ist als Trennung oder als Vereinigung zu setzen." Wenn überhaupt von Entstehen gesprochen wird, so kommt uns dieser Gegensatz herein, „daß Eins früher, das Andere später ist," — nicht aber der Zeit nach, sondern dem Begriffe nach. Das Eine ist das einfache Allgemeine, das Andere das Vielfache, Einzelne; es wird von dem Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen herabgestiegen. Diese Natur des Entstehens ist der Gang, den sie genommen, — die Bewegung des Begriffs als gegenständliche Weise, die Entstehung und Natur der Bewegung im Seyn: das Einzelne ist später, — der Begriff, in ihm selbst in sich zurückgekehrt, Gattung. Allgemein ist Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint das Feuer zu diesem Elemente zu passen; denn es ist das feinste. „Die es also zum Princip machten, drückten sich dieser Natur des Entstehens" (Erkennens, λόγῳ, daß sie diesen Weg genommen) „am entsprechendsten aus; und ebenso meinten es die Uebrigen. Denn warum sollte sonst Keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dieß die Vorstellung des Volkes ist; Hesiodus sagt, sie sey das erste Körperliche gewesen, so alt und allgemein ist diese Vorstellung." Sie haben also „das dem Werden nach Spätere" nicht „für das Erste der Natur nach" genommen. Werden ist jener Gang, nur dieser hat sie regiert,

*) *Alexander Aphrodisiensis ad h. l.*

ohne ihn wieder aufzuheben; oder jenes erste formell Allgemeine als solches zu erkennen, und das Dritte, die Totalität als das Wesen, — Einheit der Materie und Form.

Aristoteles *) sagt, daß sie mehr das Grundprincip als Materie, Seyendes, die Neueren mehr als Gattung faßten. Das Wesen, das Absolute ist nicht gefaßt als das sich Bestimmende; es ist nur todtes Abstraktum.

Wir können die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anaximander's Unendliches, Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele.

Es ist erforderlich, daß die Seite der Realität — hier Wasser — zum Begriffe werde; ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt. Dieser Uebergang in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, Trennung des Intelligibeln und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoräer.

Die Nachrichten von seinem Leben sind mit vielen späteren Fabeln verunstaltet. Die späteren Neupythagoräer haben viele große Lebensbeschreibungen von ihm gemacht, sie sind besonders über den pythagoräischen Bund sehr weitläufig; aber man muß sich in Acht nehmen, dieß nicht als geschichtlich gelten zu lassen.

Das Leben des Pythagoras erscheint uns zunächst in der Geschichte, durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von wunderbaren abentheuerlichen Fabeln, als

*) *Metaphys I, 6; III, 3.*

ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen. An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner Lebensweise, und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, daß man ihn als einen Mann erscheinen läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der für einen Wundermann, für einen Gesellschafter höherer Wesen galt. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft.

So verdorben als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie — (Plato's Aufnehmung war ganz unterschieden); Alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verknüpft worden. Zahlen als Ausdrücke von Idee brauchen, ist viel gebraucht worden; es hat einer Seits den Schein von Tiefsinn, denn daß eine andere Bedeutung darin liegt, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich — (Eins ist Zwei, und Drei macht Vier: das Hexeneinmaleins); wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausspricht, noch der, der sie zu verstehen sucht. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinniger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste — in bestimmten Begriffen sich auszusprechen — erspart wird. So kann auch seine Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr auf sie übergetragen, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen.

Zum Glück, was seine Philosophie betrifft, so kennen vorzüglich wir ihre theoretisch spekulative Seite aus Aristoteles und Sextus Empirikus, die sich viel damit zu thun gemacht. Obgleich spätere Pythagoräer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien erhaben; und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in späteren Zeiten eine Menge untergeschobener

Schriften unter seinem Namen in die Welt gebracht worden. Diogenes Laertius *) führt viele Schriften von ihm an, und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob Schriften von Pythagoras vorhanden waren. Wir haben Anführungen derselben, dürftige Fragmente; aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoräer. Welche Entwickelungen und Bedeutungen den älteren, und welche den neueren gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden. Bei Pythagoras und den älteren Pythagoräern haben die Bestimmungen noch nicht die konkrete Ausführung gehabt, als später.

Was die Lebensumstände **) des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertius ***) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.). Seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher am frühsten, schon in die 43. Olympiade (43, 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt. †) Er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anaximander. Wenn Thales Geburt in die 38. Olympiade und Pythagoras in die 43. fällt: so ist Pythagoras nur 21 Jahr jünger. Von Anaximander (Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein Paar Jahr unterschieden, oder dieser 26 Jahr älter. Anaximenes ist etwa 20 — 25 Jahr jünger als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos, und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras ist bei Herodot ††) erwähnt als des Mnesarchus Sohn, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe. Zamolxis sey frei geworden, habe Reichthümer erworben, sey

*) Libr. VIII, §. 6 — 7.
**) *Diog. Laërtius VIII*, §. 1 — 3.
***) Libr. VIII, §. 45.
†) *Tennemann Band I, S.* 413 — 414.
††) Libr. IV, cap. 94 — 96.

Fürſt der Geten geworden, und habe behauptet, er und die Seinigen ſterben nicht. Er habe eine unterirdiſche Wohnung erbaut, dort ſich den Augen ſeiner Unterthanen entzogen, ſey nach vier Jahren wieder erſchienen. *) Herodot meint aber, Zamolxis ſey wohl viel älter als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter deſſen Herrſchaft Samos damals nicht nur zum Reichthum, ſondern auch zu Bildung und Künſten gelangt war; es beſaß in dieſer glänzenden Periode eine Flotte von hundert Schiffen. **) Sein Vater Mneſarchus war ein Künſtler (Steinſchneider), doch weichen die Nachrichten, ſo wie auch über ſein Vaterland ab, die angeben, daß ſeine Familie aus tyrrheniſcher Abkunft ſey und erſt nach Pythagoras Geburt nach Samos gezogen. Dem ſey, wie ihm wolle, da er ſeine Jugend in Samos zubrachte, ſo iſt er dort einheimiſch geworden, gehört Samos an.

Als Lehrer des Pythagoras wird Pherecydes, ein Syrer, angeführt; d. h. nicht aus dem Lande Syrien, ſondern aus der Inſel Syrus, einer der Cykladen. Er ſoll aus einem Brunnen Waſſer geſchöpft, und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen Statt finden werde; auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgeſagt, es werde untergehen und es ſey im Augenblicke untergegangen. Von dieſem Pherecydes berichtet Theopompus, daß er zuerſt den Griechen von der Natur und den Göttern (sic) geſchrieben. ***) Vorhin wurde von Anaximander daſſelbe geſagt; es ſoll Proſa geweſen ſeyn. Was ſonſt hiervon berichtet wird, ſo erhellt, daß es eine Theogonie geweſen, deren erſte Worte uns noch aufbewahrt: „Jupiter und die Zeit und die Erde waren Eins;“ auch hat er den Amor als

*) cf. Malchus de vita Pythagorae §. 14 — 15.
**) *Herodotus III*, 39.
***) Diog. Laërtius I, §. 116.

erſten Beweger dieſer Einheit genannt. *) Wie es weiter geht, iſt uns unbekannt, und ohne großes Intereſſe, — kein großer Verluſt. Es werden mancherlei Todesarten angegeben. Einige ſagen, er habe ſich ſelbſt umgebracht, Andere, er ſey an der Läuſekrankheit geſtorben. **)

Pythagoras reiſte früh auf das feſte Land nach Kleinaſien und ſoll dort Thales kennen gelernt haben. Dann reiſte er von da nach Phönicien und Aegypten. ***) Mit beiden Ländern ſtanden die kleinaſiatiſchen Griechen in vielen Handels- und politiſchen Verbindungen; und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amaſis empfohlen worden ſey. Amaſis zog viele Griechen in das Land; er hatte griechiſche Truppen und Kolonien. †) Die Erzählungen weiterer Reiſen ins Innere von Aſien zu den perſiſchen Magiern und Indiern ſcheinen ganz fabelhaft zu ſeyn. Das Reiſen war Bildungsmittel, wie jetzt. Da er in wiſſenſchaftlicher Abſicht reiſte, ſo wird von ihm erzählt, daß er in faſt alle Myſterien der Griechen und Barbaren ſich habe einweihen laſſen; ebenſo in den Orden oder Kaſte der ägyptiſchen Prieſter aufgenommen worden ſey.

Dieſe Myſterien, die wir bei den Griechen antreffen, und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, ſcheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältniß geſtanden zu haben, wie Lehre und Kultus. Der Kultus beſtand allein in Opfern und feſtlichen Spielen. Zur Vorſtellung aber, zu einem Bewußtwerden dieſer Vorſtellungen ſehen wir darin kein Moment; als Tradition in den Geſängen behielten ſie ſich auf. Aber das Lehren ſelbſt, oder das gegenwärtige zum Vorſtellen

---

*) Diog. Laërtius I, §. 119: *Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἷς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας δίδοι.* Menag. ad h. l.

**) *Diog. Laërt. I*, §. 118.

***) *Jamblichus de vita Pythagorae c. III*, §. 13 — 14.

†) *Herodotus II*, 154.

Bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu seyn; so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde, — daß dem Menschen, von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung, sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseyns, als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar keine Rede. Wie sie nicht Geheimniß, *) so kennen wir auch die Freimaurer, sie haben nichts Ausgezeichnetes durch Kenntnisse, Wissenschaften, — am wenigsten Philosophie.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der ägyptischen Priesterkaste, nicht daß er tiefe spekulative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisirung des sittlichen Bewußtseyns faßte, von der Ausführung und Verwirklichung der sittlichen Existenz des Menschen; **) die Sittlichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, — ein Plan, den er nachher ausführte, und der eine ebenso interessante Erscheinung ist, als seine spekulative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten, und dazu gebildet waren: so ein eigenthümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltene sittliche Leben. Aus Aegypten brachte Pythagoras unläugbar das Bild eines Ordens, festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung, die das ganze Leben fortdauerte.

Man sah damals Aegypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland. Es zeigt sich dieß schon in dem Kastenunterschiede; dieser setzt eine Theilung der großen Geschäftszweige unter den Menschen voraus, — eine Theilung

*) Es sollte nur als von etwas Heiligem nicht gesprochen werden. Herodot sagt oft ausdrücklich, er wolle von den ägyptischen Gottheiten und Mysterien sprechen, so weit es heilig sey, davon zu sprechen; er wisse noch Mehreres, aber es sey nicht heilig, davon zu sprechen.

**) Das Individuum sollte auf sich besonders sehen, daß es innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch sey, — sittliches Kunstwerk.

des Techniſchen, Wiſſenſchaftlichen, Religiöſen u. ſ. f. Sonſt aber muß man große wiſſenſchaftliche Kenntniſſe nicht bei den Aegyptern ſuchen, noch glauben, daß Pythagoras ſeine Wiſſenſchaft da hergeholt habe. *)

Pythagoras hielt ſich lange Zeit in Aegypten auf; er kehrte von da nach Samos zurück. Er fand in ſeinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältniſſe indeſſen verwirrt, und verließ es bald wieder. Polykrates hatte, nicht als Tyrann, **) viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lacedämoniern Unterſtützung geſucht und gefunden, und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. ***) Früher gaben die Spartaner dieſe Hülfe; denn dieſen verdankte man überhaupt die Aufhebung der Herrſchaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk. Später thaten ſie das Gegentheil, hoben Demokratien auf und führten Ariſtokratien ein. Pythagoras Familie war nothwendig auch in dieſe unangenehmen Verhältniſſe verwickelt; und ein ſolcher Zuſtand des bürgerlichen Kriegs war nicht für Pythagoras, der kein Intereſſe am politiſchen Leben mehr nahm, und in ihm einen ungünſtigen Boden für ſeine Pläne ſah. Er bereiſte Griechenland, und begab ſich von da nach Italien, in deſſen unterem Theile griechiſche Kolonien aus verſchiedenen Völkerſchaften und verſchiedenen Veranlaſſungen ſich angeſiedelt hatten, und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Beſitz reicher Städte blühten.

In Kroton hat er ſich niedergelaſſen, und iſt ſelbſtſtändig und für ſich aufgetreten: — ſein Auftreten iſt weder als eines Staatsmanns oder Kriegers, noch eines politiſchen Geſetzgebers des Volks über ſeine äußeren Verhältniſſe; — ſondern als öffent-

---

*) cf. Aristot. Metaph. I, 1: *περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος ἀφείθη σχολάζειν.* Malchus de vita Pyth. §. 6; *Jamblich. de vita Pyth. c. XXIX*, §. 158.

**) Diog. Laërt. VIII, §. 3.

***) *Herodotus III*, 45 — 47.

licher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden. Man sagt, er habe sich zuerst den Namen φιλόσοφος statt σοφός gegeben;*) und man nennt dieß Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben, als nach einem Ziele, was unerreichbar ist.**) Σοφός hieß aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, nicht nur für sich, — dazu braucht es keiner Weisheit, jeder redliche, sittliche Mann thut, was seinen Verhältnissen gemäß ist; so hat φιλόσοφος besonders den Gegensatz von der Theilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten, — es ist nicht Liebe zur Weisheit als zu Etwas, das man sich begäbe zu besitzen, es ist keine unerfüllte Lust dazu. Φιλόσοφος heißt: der ein Verhältniß zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältniß ist Nachdenken, nicht nur Seyn, — auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer, der den Wein liebt (φίλοινος), ist von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φίλοινος nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat, wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr, als durch Geschichtsschreiber berichtet. Es findet sich so eine Geschichte des Pythagoras von Malchus, wo sonderbare Dinge erzählt werden. Auffallend ist dieser Kontrast der Neuplatoniker zwischen ihrer tiefen Einsicht und dem Wunderglauben, der bei ihnen vorkommt.

Wenn die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun noch mehrere bei seiner Erscheinung in Italien auf ihn. Es

*) *Diog Laërt. VIII*, §. 8; *Jamblich. c. VIII*, §. 44; *c. XII*, §. 58.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 12.

scheint, daß sie, wie nachher den Apollonius von Tyane, ihn Christus entgegenzusetzen bemüht waren. Die Wunder, welche sie von ihm erzählen, sind zum Theil in demselben Geschmack, wie die neutestamentarischen, und scheinen sich darauf als eine Verbesserung zu beziehen; und sie sind zum Theil sehr abgeschmackt. So z. B. lassen sie ihn gleich mit einem Wunder in Italien auftreten. Der Styl dieser Wunder ist: Als er bei Kroton am tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe ihnen geheißen, ihr Netz von Neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche Anzahl von Fischen darin seyn würde. Die Fischer in Verwunderung über diese Voraussagung hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu thun, was er nur immer verlange. Es sey eingetroffen, und Pythagoras habe dann dieß verlangt, daß sie sie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoräer aßen kein Fleisch. Und als Wunder, das dabei Statt gefunden, wird noch dieß erzählt, daß keiner der Fische, während sie außer dem Wasser waren, krepirt sey beim Zählen. *)

Von dieser albernen Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüther der Italier machen, daß alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten, und die Tyrannen Theils ihre Gewalt selbst niederlegten, Theils vertrieben wurden. **) Sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, daß sie z. B. den Charondas und Zaleukus zu seinen Schülern machten, welche lange vor Pythagoras lebten; ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung

*) *Porphyrius de vita Pyth.* §. 25; *Jamblichus de vita Pyth. c. VIII*, §. 36.

**) *Porphyrius* §. 21 — 22; *Jamblichus c. VII*, §. 33 — 34.

zuschreiben *) u. s. w. Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt hervorgebracht, die Stiftung einer Schule oder vielmehr einer Art von Orden, und der mächtige Einfluß desselben auf die meisten italisch-griechischen Staaten, oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat.

Es wird von ihm erzählt, daß er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebenso sehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. **) Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äußerliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnißvolles Wesen erschien: der Tracht, er trug eine weiße leinene Kleidung, ***) — und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen. †) Zu dieser äußeren Persönlichkeit ††) kam noch große Beredsamkeit und tiefe Einsichten, die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzutheilen anfing; sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit. Er unterrichtete seine Freunde nicht bloß, sondern vereinigte sie zu einem besonderen Leben, um sie zu besonderen Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des

---

*) *Jamblichus c. XXXII*, §. 220 — 222.

**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 11; *Porphyrius* §. 18 — 20; *Jamblichus c. II*, §. 9 — 10.

***) *Menagius et Casaubonus ad Diog. Laërt. VIII.* §. 19.

†) *Jamblichus c. XXIV*, §. 108 — 109.

††) Besondere Persönlichkeit überhaupt, so wie Aeußerlichkeit in der Tracht und dergleichen, sind in neueren Zeiten nicht mehr so wichtig. Man läßt sich durch die allgemeine Gewohnheit (Mode) bestimmen, weil es an und für sich äußerlich, gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben; sondern giebt dieß Zufällige der Zufälligkeit Preis, und folgt nur dieser äußeren Erscheinung der Vernünftigkeit als im Aeußeren, — Gleichheit, Allgemeinheit.

Pythagoras erwuchs zu einem Bunde, der das ganze Leben umfaßte. Pythagoras selbst war ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur.

Ueber die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir Beschreibungen von Späteren, besonders den Neuplatonikern; sie sind weitläufig in Beschreibung der Gesetze. Die Gesellschaft hatte im Ganzen den Charakter eines Priester- oder Mönchs-Ordens neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen seyn wollte, wurde geprüft in Ansehung seiner Bildung und durch Uebungen seines Gehorsams. Es wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezogen.*) In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt, so daß Kleidung, Nahrung, Beschäftigung, Schlafen, Aufstehen u. s. f. bestimmt war; jede Stunde hatte ihre Arbeit.

Die Glieder wurden einer besonderen Erziehung unterworfen. Es wurde dabei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht. Sie theilten sich in Exoteriker und Esoteriker. Diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht,**) und so wie politische Pläne dem Orden nicht entfernt waren, so waren sie auch in politischer Thätigkeit.***) Jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder. In dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (ἐχεμυθία, die Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten)†); dieß, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung. Man muß damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können; es ist das Verzichtleisten auf eigene Vorstellungen, und dieß ist überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studiren. Man pflegt

*) *Jamblichus c. XVII*, §. 71 — 72.
**) *Porphyrius* §. 37; *Jamblichus c. XVIII*, . 80 — 82.
***) *Jamblichus c. XXVIII*, §. 150.
†) *Jamblichus c. XVII*, §. 72 — 74; *c. XX*, §. 94 — 95; *Diog. Laërtius VIII*, §. 10.

zu sagen, daß der Verstand ausgebildet werde durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. s. f.; es wird aber hierdurch in der That nicht der Verstand gebildet, sondern äußerlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erweitert, erworben; dadurch, daß er an sich hält, durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle, Einwendungen nichts taugen; — dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben.

Daß nun von Pythagoras besonders berichtet wird diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, so wie dieß Schweigen, scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in seiner Gesellschaft Beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt, und im Einzelnen von selbst ergiebt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein auch hierüber ist wichtig zu bemerken, daß Pythagoras der erste Lehrer in Griechenland gewesen, oder der Erste, der das Lehren von Wissenschaften in Griechenland eingeführt hat. Thales, der früher ist als er, noch sein Zeitgenosse Anaximander haben nicht wissenschaftlich gelehrt; ihre Ideen Freunden mitgetheilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgend eine; was davon da war, — einzelne Sätze, einzelne Kenntnisse. Was gelehrt wurde —: die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiodus Lieder singen, Gesänge vom Dreifuß u. s. f. oder andere Künste; dieß wird auf ganz andere Weise beigebracht. Pythagoras ist als der erste allgemeine Lehrer anzusehen. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften eingeführt unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munterem, natürlich gebildeten und geschwätzigen

Volke, wie die Griechen waren; so würden, insofern die äußerlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) Daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, daß die erst anfangen, von dem ausgeschlossen wären, das denen, die schon weiter sind, noch mitgetheilt würde, und β) daß sie die unwissenschaftliche Art über solche Gegenstände zu sprechen (ihr Geschwätze) seyn lassen, und die Wissenschaft erst aufnehmen müßten.

Daß aber darum Theils die Sache förmlicher erschien, Theils förmlicher gemacht werden mußte, ist ebenso wegen des Ungewohnten nothwendig; schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, sondern sie auch überhaupt zusammenlebten, — eine Menge hierüber macht eine bestimmte Form und Ordnung nothwendig.

Dieß Zusammenleben hatte nun nicht nur die Seite des Unterrichts, sondern der Bildung des praktischen Menschen; was nun hier nicht unmittelbar als Geschicklichkeit erscheint, als Uebung für eine Fertigkeit, die im unfreien, gegenständlichen Elemente des Menschen ihren Theil hat. Sondern das Sittliche, das Thätige hier erscheint, und ist Alles förmlich, was sich darauf bezieht, oder vielmehr insofern es mit Bewußtseyn in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das oberflächlich oder entgegengesetzt für das Individuum ist. Aber so erscheint es auch dem das Allgemeine und Einzelne Vergleichenden, und mit Bewußtseyn über Beides Reflektirenden; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoräer in ihrem Zusammenleben beobachteten, ihren Uebungen u. s. f.; Vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. Zuerst wird uns dieß berichtet, daß sie sich durch gleiche Kleidung —

eine weiß leinene, die des Pythagoras — auszeichneten. *) Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung. Des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtniß zu rufen, indem, was in dem Tage zu thun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt. **) Wahre Bildung ist nicht, auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten, sich mit sich als Individuum beschäftigen, — Eitelkeit; sondern sich vergessen, in die Sache, das Allgemeine vertiefen, — Selbstvergessenheit. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen. Des Morgens, so wie häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des griechischen Unterrichts und Bildung überhaupt. Ebenso waren die gymnastischen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt. ***) Sie speisten gemeinschaftlich, und auch hier hatten sie Besonderheiten; doch sind auch hierüber die Nachrichten verschieden. Honig und Brod werden als ihre Hauptspeisen angegeben, und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk. Ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung zusammengehängt wird; auch unter den vegetabilischen Nahrungsmitteln einen Unterschied gemacht, Bohnen verboten. †) Sie sind viel damit verspottet worden, wegen ihrer Verehrung der Bohnen; bei der folgenden Zerstörung des politischen Bundes hätten mehrere Pythagoräer verfolgt, sich lieber tödten lassen, um einen Bohnenacker nicht zu verletzen. ††)

---

*) *Jamblichus c. XXI*, §. 100.

**) *Jamblichus c. XXIX*, §. 165; *Diog. Laërt. VIII*, §. 22.

***) *Porphyrius* §. 32 — 33; *Jamblichus c. XXIX*, §. 163 — 164, *c. XX*, §. 96, *c. XXI*, §. 97.

†) *Diog. Laërt. VIII*, §. 19, 24; *Porphyr.* §. 34; *Jamblich. c. XXIV*, §. 107.

††) *Diog. Laërt. VIII*, §. 39.

Zwei Umstände: α) die zur Pflicht gemachte häufige Reflexion über sich selbst (schon erwähnt als Morgengeschäft, ebenso als Abendgeschäft: was den Tag über gethan zu prüfen, ob es Recht oder nicht Recht), *) — gefährliche, unnütze Aengstlichkeit (Besonnenheit ist nothwendig mehr über die Sache selbst) benimmt die Freiheit, so wie eben Alles, was sich aufs Moralische bezieht, förmlich wird; β) vielfältige Zusammenkunft in den Tempeln, Opfer, eine Menge religiöser Gebräuche, — ein gesetztes religiöses Leben führen. Von der ganzen praktischen Seite nachher.

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Umgang der Männer, bestand jedoch nicht lange. Noch zu Pythagoras Lebzeiten soll sich das Schicksal seines Bundes entwickelt haben; er hat Feinde gefunden, welche ihn gewaltsam zertrümmerten. Er habe, sagt man, den Neid auf sich gezogen. Er wurde beschuldigt, daß er noch Anderes dabei denke, als er meine (arrière-pensée); das Wesen dieses Zusammenhangs ist, daß er der Stadt nicht ganz, — noch einem Anderen angehört. In dieser Katastrophe soll Pythagoras selbst in der 69. Olymp. (504 v. Chr.) **) den Tod in einem Aufstande des Volkes gegen diese Aristokraten gefunden haben. Sein Tod ist ungewiß, entweder in Kroton oder Metapont; oder in einem Kriege der Syrakusaner mit den Agrigentinern, — die Bohnen haben ihm den Tod gegeben. ***) Uebrigens hat der Verein der pythagoräischen Schule und die Freundschaft der Mitglieder sich noch später erhalten; aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes. Die Geschichte Großgriechenlands ist uns überhaupt weniger bekannt; doch treffen wir noch zu Plato's Zeiten Py-

*) *Porphyrius* §. 40.

**) *Tennemann B. I, S.* 414.

***) *Diog. Laërt. VIII*, §. 39 — 40; *Jamblichus c. XXXV*, §. 248 — 264; *Porphyrius* §. 54 — 59.

thagoräer an der Spitze von Staaten, oder als eine politische Macht auftreten. *)

Die pythagoräische Gesellschaft, — freiwilliger Priesterorden, Lehr-, Bildungsanstalt nicht nur, sondern auch fortdauerndes Zusammenleben, — diese Ausscheidung hatte keinen Zusammenhang mit dem griechischen politischen öffentlichen und religiösen Leben, konnte nicht von langem Bestande seyn im griechischen Leben. In Aegypten, Asien ist Absonderung, Einfluß der Priester zu Hause; das freie Griechenland konnte aber diese orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Princip des Staatslebens, jedoch so, daß sie nicht bestimmt ist als Princip der rechtlichen, der Privat-Verhältnisse. Bei uns ist das Individuum frei, weil es vor dem Gesetze gleich ist; dabei kann die Sitte, das politische Verhältniß, die Ansicht bestehen, und muß in organischen Staaten sogar verschieden seyn. In dem demokratischen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten. Der Stempel der Gleichheit mußte auf diese weiteren Kreise aufgedrückt bleiben. Diese Ausnahme der Pythagoräer, die nicht als freie Bürger beschließen konnten, sondern von den Planen, Zwecken einer Verbindung abhängig waren, hatte so in Griechenland keinen Platz. Der Zusammenhang der Bildung ist zwar geblieben bis in spätere Zeiten, aber das Aeußere mußte untergehen.

Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, besonderer Gottesdienst natürlichen Familien an: — aber nicht als einer im politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind politische Männer, Bürger, wie Andere; ebenso die Priester und Priesterinnen, — überhaupt die den Opferdienst zu versehen hatten: sonstige Vorsteher, Fürsten, Heroen. Noch war, wie bei den Christen, diese Ausscheidung des Religiösen, Abson-

*) *Platon. Timaeus p.* 20 *Steph.* (*p.* 8 *ed. Bekk.*)

derung zu dieser Extremität getrieben. Ohne pythagoräische Bildung waren die Griechen nicht einseitig, — politische Männer. Sie hatten gemeinsames Staatsleben. Da können Keine aufkommen oder es aushalten, die besondere Principien, sogar Geheimnisse, in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterschiede haben; sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Principien, Lebensweise steht. Ob etwas gut fürs Gemeinwohl, oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinsam offen mit ihnen berathen. Die Griechen sind darüber hinaus: besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens, Uebung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtete, ein Umfassen des ganzen Menschen und Lebens, neues Princip durch Bildung der Intelligenz und des Gemüths, Willens. Dieß ist aber Theils Sache des besonderen Individuums, seiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, Theils als allgemeine Möglichkeit für jeden und allgemeine Sitte.

Das Alter des Pythagoras wird auf 80 und 104 Jahre *) angegeben; es ist darüber viel Streit.

Die Hauptsache ist für uns die pythagoräische Philosophie, nicht sowohl des Pythagoras, als der Pythagoräer. So spricht Aristoteles und Sextus; und aus der Vergleichung dessen, was für pythagoräische Lehre ausgegeben wird, erhellen sogleich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, wie wir sehen werden. Es wird Schuld des Verderbens durch Plato, — Aufnehmen von Pythagoräischem in seine Philosophie behauptet; aber die Macht der pythagoräischen Philosophie ist weitere Fortbildung, — es läßt sich nicht so erhalten, wie es zuerst war.

*) *Anonymus de vita Pythagorae* (*apud Photium*) §. 2.

Hierbei ist zunächst zu bemerken, daß allerdings zu unterscheiden ist im Allgemeinen die Philosophie des Pythagoras selbst, und die Ausbildung und Entwickelung, die sie weiterhin bei seinen Nachfolgern erlangt hat. Dieß ist zum Theil historisch. Viele seiner Nachfolger werden genannt, die diese und jene Bestimmung gemacht haben: Alkmäon, Philolaus. Und vielen anderen Darstellungen sieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Ausbildung, worin der Gedanke mächtig und bestimmter hervortritt. Auf das Geschichtliche dieses Unterschiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, sondern wir können nur die pythagoräische Philosophie überhaupt betrachten. Ebenso ist das abzuschneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoräern gehört; wir haben hierzu Quellen, die früher sind als diese Periode, — die ausführlichen Darstellungen, die wir bei Aristoteles und Sextus finden.

Die pythagoräische Philosophie macht den Uebergang von der realistischen zur Intellektual-Philosophie. Die Jonier sagten, das Wesen, das Princip ist ein materiell Bestimmtes. Die nächste Bestimmung ist, α) daß das Absolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; β) dann müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, — das Erste ist das ganz Unbestimmte (ἄπειρον). Dieses Beides hat die pythagoräische Philosophie gethan.

1. Das Alte also, — der einfache Hauptsatz der pythagoräischen Philosophie ist, „daß die Zahl das Wesen aller Dinge, und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist.“ *) Hierbei erscheint uns zunächst verwunderſam die Kühnheit einer solchen Rede, die Alles, was der Vorstellung als seyend oder als wesenhaft (für wahr) gilt, auf einmal so niederschlägt, und das sinnliche Wesen vertilgt, und

*) Aristoteles: Metaphys. I, 5, passim.

es zum Weſen des Gedankens macht. Das Weſen wird als unſinnlich ausgedrückt; und ſo etwas dem Sinnlichen, der ſonſtigen Vorſtellung ganz Heterogenes zur Subſtanz und zum wahrhaften Seyn erhoben und ausgeſprochen.

Eben damit aber iſt die Nothwendigkeit der Bewegung des Denkens geſetzt: in welchem Sinne dieſer Satz zu nehmen ſey, was die Zahl iſt; — d. h. die Zahl ſelbſt ſowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seyenden darzuſtellen. Denn unmittelbar Eins iſt ſie uns nicht; und eben ſo wenig erſcheint uns die Zahl als Begriff. Sinn und Beweis iſt, daß wir verſtehen die Bewegung der Sache ſelbſt; das Verſtehen iſt nicht zufälliges Bewegen außer der Sache, — zu unſerem Behuf.

Obwohl nun zwar dieſes Princip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, ſo liegt doch darin: Die Zahl iſt das nicht bloß Sinnliche; dann bringt ſie ſogleich die Beſtimmung, die allgemeinen Unterſchiede, Gegenſätze mit ſich. Darüber haben die Alten ein ſehr gutes Bewußtſeyn gehabt. Ariſtoteles *) führt aus Plato an, „er habe angegeben, daß das Mathematiſche der Dinge ſich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwiſchen beiden. Es ſey vom Sinnlichen verſchieden, dadurch daß es" (die Zahl) „unendlich" (ein Unſinnliches) „und unbewegt" (unveränderlich) „ſey. Von den Ideen ſey es dadurch unterſchieden, daß ſie Vielheit enthalte, und ſich deshalb einander ähnlich und gleich ſeyn könne; die Idee" (das Allgemeine, die Gattung) „ſey jede für ſich nur Eines," — die Zahl iſt aber wiederholbar. Die Zahl iſt alſo nicht ſinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke.

---

*) Metaph. I, 6: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.

In dem Leben des Pythagoras von Malchus (Name des Porphyrius) wird dieß noch näher angegeben: *) „Pythagoras trug die Philosophie auf eine Weise vor, um den Gedanken von seiner Fessel zu lösen. Ohne den Gedanken ist nichts Wahres zu erkennen und zu wissen. Der Gedanke hört und sieht Alles in sich selbst; das Andere (Sinnliche) ist lahm und blind. Zur Erreichung seines Zweckes bedient sich Pythagoras des Mathematischen, weil dieß in der Mitte steht zwischen dem Sinnlichen und Gedanken" (Allgemeinen, Uebersinnlichen), „als Form der Vorübung zu dem, was an und für sich ist." Ferner führt Malchus eine Stelle aus einem Früheren (Moderatus) an: **) „Weil die Pythagoräer das Absolute und die ersten Principien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten: so geriethen sie auf die Zahlen, das Mathematische, weil sich so die Bestimmungen leicht angeben lassen;" z. B. Einheit, Gleichheit, das Princip als Eins, — die Ungleichheit als Zweiheit. „Diese Lehrweise durch die Zahl, weil es die erste Philosophie war, ist ausgelöscht, um des Räthsels willen, was sie enthält. Plato, Speusipp, Aristoteles u. s. f. haben dann den Pythagoräern die Früchte gestohlen durch leichte Anwendung," — durch die wohlfeile Bestimmung, Gedankenbestimmungen zu setzen für die Zahl. In diesen Stellen ist vollkommenes Bewußtseyn über die Zahl vorhanden.

Das Räthselhafte der Bestimmung durch die Zahl ist die Hauptsache. Wir müssen unterscheiden α) den reinen Gedanken, Begriff als Begriff; β) alsdann die Realität und den Uebergang in sie. Die arithmetischen Zahlen 1, 2, 3 u. s. f. entsprechen Gedankenbestimmungen. Die Zahl aber ist α) ein Gedanke, der das Eins zum Elemente und zum Principe hat. Das Eins ist eine Kategorie des qualitativen Seyns, und zwar

*) §. 46 — 47.

**) *De vita Pythagorae* §. 48, §. 53.

des Fürsichseyns, des so mit sich Identischen, daß es alles Andere aus sich ausschließt, — für sich bestimmt, gleichgültig gegen Anderes; und die weiteren Bestimmungen sind nur Zusammensetzungen, Wiederholungen des Eins, worin das Element des Eins immer fest und ein Aeußerliches bleibt. Die Zahl ist die todteste, begrifflose, gleichgültige, unentgegengesetzte Kontinuität. Wir zählen fort 1, 2, und fügen zu jedem Eins eins hinzu, — ganz ein äußerlicher, gleichgültiger Fortgang (und Zusammenfügen), der ohne Nothwendigkeit ist, — wo er abgebrochen werden soll, — und ohne Verhältniß. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, — das Extrem des Gedankens, des Begriffs in seiner höchsten Aeußerlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes. Das Eins ist ein allgemeiner Gedanke, aber, als ausschließend, der sich selbst entäußernde Gedanke; es enthält hierdurch β) die Bestimmung der Aeußerlichkeit der Anschauung, und hat insofern (wie die Schemate Kants) sowohl das Princip des Gedankens als noch der Materialität in sich, — die Bestimmung des Sinnlichen. Dieß ist das Feste, Sichäußerliche; so ist das Eins und alle Formen 2, 3 u. s. w. mit dieser innerlichen Aeußerlichkeit behaftet. Es ist Anfang von Gedanke, aber die schlechteste Weise; es ist noch nicht der Gedanke, das Allgemeine für sich. Daß etwas die Form des Begriffs habe, muß es unmittelbar an ihm selbst, als bestimmt sich auf sein Gegentheil beziehen, — ein Begriff, diese einfache Bewegung. Positiv z. B. und negativ beziehen sich unmittelbar jedes auf ihr Entgegengesetztes. So nicht die Zahl; sie ist bestimmt, aber ohne Entgegensetzung, gleichgültig. Hingegen im Gedanken, im Begriff, da ist die Einheit, Idealität der Unterschiede, — die Negation des Selbstständigen ist da die Hauptbestimmung. Dagegen sind z. B. in der Drei immer drei Einzelne, jedes selbstständig; dieß ist das Mangelhafte, das Räthselhafte, — drei sollen erst einen Gedanken bedeuten. Der Gedanke muß sich hervorheben; es sind

eine Menge von Verhältniſſen möglich, die jedoch ganz unbeſtimmt, willkürlich und zufällig bleiben.

So in dieſer gleichgültigen Weiſe nahmen nun die Pythagoräer die Zahlen nicht, ſondern als Begriff. „Daß etwas Unkörperliches Princip ſeyn müſſe, bewieſen die Pythagoräer.“ *) Zum Urweſen oder abſoluten Begriffe aber machten ſie die Zahlen. Wie ſie darauf gekommen, erhellt näher aus dem, was Ariſtoteles **) darüber ſagt: „Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Aehnlichkeiten mit dem, was iſt und was geſchieht, zu ſehen geglaubt, als in Feuer, Waſſer, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewiſſe Eigenſchaft der Zahlen iſt“ (τοιονδὶ πάθος), nämlich ein Immaterielles, Unſinnliches, „ebenſo (τοιονδὶ) die Seele, der Verſtand, eine andere die Zeit und ſo weiter. Weil ſie ferner von dem, was harmoniſch iſt, die Eigenſchaften und Verhältniſſe in den Zahlen geſehen, — und weil die Zahlen,“ d. i. das Maß, „das Erſte in allen natürlichen Dingen ſeyen (πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι): daher haben ſie die Zahlen als die Elemente (στοιχεῖα) von Allem betrachtet, und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.“

Es zeigt ſich Bedürfniß α) der Einen bleibenden allgemeinen Idee; β) der Gedankenbeſtimmung. Ariſtoteles ***) von den Ideen ſprechend, ſagt: „Nach Heraklit fließe alles Sinnliche, alſo könne nicht eine Wiſſenſchaft des Sinnlichen ſeyn; daher die Ideen. Sokrates ſey der erſte, der durch Induktio-

*) Sextus: Pyrrhon. Hypotyp. III, 18, §. 152: φασὶ γοῦν, ὅτι τὰ φαινόμενα ἔκ τινος συνέστηκεν· ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, .. οὐ μόνον ἄρα ἄδηλα, ἀλλὰ καὶ ἀσώματά ἐστι τὰ στοιχεῖα. Adv. Mathem. X, §. 250 — 251: τὸ μὲν οὖν φαινομένην εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν, ἀφύσικόν πώς ἐστι· πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι .. Τοίνυν ἀδήλοις καὶ ἀφανεῖς ὑπέθεντο τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς.

**) Metaph. I, 5. — Ariſtoteles iſt kürzer, beruft ſich darauf, daß er anderwärts davon geſprochen. (S. Theon, unten S. 246, Anmerk. 1.)

***) Metaphys. XIII, 4. ... ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς, ἢ τὸ δίκαιον, ἢ γάμος.

nen das Allgemeine bestimmte; die Pythagoräer vorher berührten nur Weniges, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z. B. was Zeit, oder Recht, oder Ehe sey." Wir müssen wissen, was Noth thut, um die Spuren der Idee zu erkennen, und zu wissen, was ein Fortschritt ist; am Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse es haben kann.

Dieß ist nun das ganz Allgemeine der pythagoräischen Philosophie. Das Mangelhafte dieses Princips für den Ausdruck von Gedanken ist bereits bemerklich gemacht. Das Eins ist nur das ganz abstrakte Fürsichseyn, ist Aeußerlichkeit für sich selbst; die weiteren Zahlen sind dann ganz äußerliche mechanische Zusammenstellungen dieser Eins. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche ist, so sind die Zahlen so das Untauglichste, Begriffs-Bestimmungen auszudrücken. Es ist Vorurtheil, daß Zahlen, Figurationen des Raums fähig wären, das Absolute auszudrücken.

Das Nähere ist die Bedeutung der Zahl. Zahl und Maß ist die Grundbestimmung. Daß die Zahl als solche das Wesen der Dinge ist, ist nicht so zu nehmen, als ob in allem Zahl und Maß sey. Wenn wir so sagen, Alles ist quantitativ und qualitativ bestimmt, so ist die Größe und das Maß nur eine Eigenschaft, eine Seite der Dinge. Der Sinn aber ist hier, daß die Zahl selbst das Wesen der Dinge ist; das ist nicht Form, sondern Substanz.

Wir haben nun noch die Bestimmungen, die allgemeine Bedeutung zu betrachten. Theils erscheinen nun in dem pythagoräischen Systeme die Zahlen selbst als Gedankenbestimmungen: nämlich zunächst überhaupt der Einheit, des Gegensatzes und der Einheit dieser beiden Momente; Theils gaben die Pythagoräer von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Principien an: „und erkannten als absolute Principien der Dinge" nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arith-

metiſchen Unterſchiede, als vielmehr „die Principien der Zahl,“ d. i. deren Begriffsunterſchiede. *)

Die erſte Beſtimmung iſt die Einheit überhaupt, die andere Beſtimmung iſt die Zweiheit; wir ſehen den Gegenſatz hervortreten. Es iſt darum zu thun (äußerſt wichtig), die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Beſtimmungen (der Endlichkeit) auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die Principien aller Beſtimmung (die einfachſten Beſtimmungen). Es ſind nicht Unterſchiede der Dinge von einander, ſondern in ſich allgemeine weſentliche Unterſchiede. Empiriſche Gegenſtände unterſcheiden ſich durch äußerliche Geſtalt, dieß Stück Papier von einem anderen, Schattirung von Farbe, Menſchen durch Unterſchiede des Temperaments, der Individualität. Aber dieſe Beſtimmungen, wodurch ſie ſich unterſcheiden, ſind keine weſentliche, — wohl weſentlich für ihre beſtimmte Beſonderheit, aber nicht an und für ſich: dieſe ganze beſtimmte Beſonderheit, Dintenfaß, dieß Stück Papier iſt keine weſentliche Exiſtenz —; nur das Allgemeine iſt weſentlich, das ſich Erhaltende, Subſtantielle. Das Erſte iſt der allgemeine Gegenſatz, das Weitere die Fortbeſtimmung, Umformung, verſchiedene Geſtaltung, — ſelbſt nur eine Verdichtung jenes Gegenſatzes ſelbſt. Z. B. Einheit und Vielheit, und die Einheit Beider iſt die Größe; dieſe iſt ſelbſt unter der Einheit und Vielheit geſetzt, — Beſtimmungen, welche alsdann Form ſind: extenſive und intenſive Größe. Die Stärke des Lichts, als Intenſion der Beleuchtung, iſt extenſiv, welche große Fläche ſich noch beleuchten laſſe.

Damit hat Pythagoras den Anfang gemacht. Dieſe Beſtimmungen ſind meiſt Zahlen; die Pythagoräer ſind aber nicht dabei ſtehen geblieben, haben ihnen konkretere Beſtimmungen gegeben, welche vornehmlich den Späteren angehören. Noth-

*) Arist. Metaph. I, 5: τὰς τούτων (ἀριθμῶν) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων.

wendigkeit des Fortgangs, Beweiſen iſt hier nicht zu ſuchen; das Begreifen, die Entwickelung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Beſtimmungen werden nur gefunden und feſtgeſetzt auf ganz dogmatiſche Weiſe; ſo ſind es trockene, proceßloſe, nicht dialektiſche, ruhende Beſtimmungen.

a. Die Pythagoräer ſagen, der erſte einfache Begriff iſt die Einheit; nicht das arithmetiſche Eins, — als abſolut diskret, ausſchließend, negativ: ſondern Einheit, als Kontinuität, Poſitivität, — nicht viele Eins, ſie iſt nur Eine. Es iſt das ganz allgemeine Weſen. Sie ſagen ferner: Jedes Ding iſt Eins, und „die Dinge ſind dieß Eins durch die Theilnahme an dem Eins;" und das letzte Weſen eines Dinges oder die reine Betrachtung ſeines Anſichſeyns iſt Eins. *) D. h. nach allem Anderen iſt es nicht an ſich, ſondern Beziehung auf Anderes; Anſichſeyn heißt eben nur Sichſelbſtgleichſeyn, oder es iſt die Sichſelbſtgleichheit ſelbſt, das Formloſe. Dieß iſt eine merkwürdige Beziehung. Das Eins iſt das trockene, abſtrakte Eins; die Dinge ſind weit mehr beſtimmt, als daſſelbe. Welches iſt nun die Beziehung des ganz abſtrakten Eins und des konkreten Seyns der Dinge zu einander? Dieß Verhältniß der allgemeinen Beſtimmungen zu den konkreteren Exiſtenzen haben die Pythagoräer durch „Nachahmung" ausgedrückt (μίμησις). Dieſelbe Schwierigkeit, auf die wir hier ſtoßen, findet ſich auch bei den Ideen des Plato. Die Idee iſt die Gattung, ihr gegenüber iſt das Konkrete; die nächſte Beſtimmung iſt natürlich die der Beziehung des Konkreten auf das Allgemeine, ein wichtiger Punkt. Ariſtoteles **) ſchreibt den Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) dem

*) Sextus Empiricus adv. Math. X, §. 260 — 261: οἵ τε ἀριθμοὶ πάντες καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τὸ ἓν πεπτώκασι· καὶ γὰρ ἡ δυὰς μία τις ἐστὶ δυὰς, καὶ ἡ τριὰς ἓν τι ἐστὶ, τριάς· καὶ ἡ δεκὰς, ἓν ἀριθμοῦ κεφάλαιον. ἔνθεν κινηθεὶς ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν, ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται.

**) Metaphys. I, 6.

Plato zu, der damit den pythagoräiſchen „Ausdruck Nachahmung vertauſcht habe.“ Nachahmung iſt ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme iſt allerdings ſchon beſtimmter. Aber Ariſtoteles ſagt mit Recht, daß Beides ungenügend ſey: Plato habe hier auch nicht weiter entwickelt, ſondern nur einen anderen Namen ſubſtituirt; „es ſey ein leeres Gerede.“ *) Nachahmung und Theilnahme ſind nichts weiter, wie andere Namen für Beziehung; Namen geben iſt leicht, ein Anderes aber iſt das Begreifen.

b. Das Nächſte iſt der Gegenſatz. Die Einheit iſt Identität, Allgemeinheit; das Zweite iſt die Zweiheit (δυάς), der Unterſchied, das Beſondere. Dieſe Beſtimmungen gelten noch jetzt in der Philoſophie; Pythagoras hat ſie zuerſt zum Bewußtſeyn gebracht. Die Pythagoräer haben gleich am Anfang nicht dabei ſtehen bleiben können, das 1, 2, 3 als Princip auszuſprechen; es haben nähere Kategorien damit verbunden werden müſſen, nähere Denkbeſtimmungen. So kommt bei der Zweiheit der Gegenſatz vor. Wie nun dieſe Einheit ſich zur Vielheit, oder dieſe Sichſelbſtgleichheit zum Andersſeyn verhalte, hierüber werden dann verſchiedene Wendungen möglich; und die Pythagoräer haben ſich auch verſchiedentlich darüber ausgedrückt, — über die Formen, die dieſer erſte Gegenſatz annimmt. Zwei iſt ſogleich der Gegenſatz gegen Eins. Ariſtoteles **) führt an, wie die Pythagoräer dieſen Gegenſatz von Eins und Zwei gefaßt haben. Die Elemente der Zahl, Einheit und Zweiheit, ſind noch nicht Zahlen. „Die Pythagoräer haben geſagt: Die Elemente der Zahl ſind das Gerade und Ungerade,“ der Ge-

*) *Arist. Metaphys. XIII, 5.*

**) Metaphys. I, 5: *τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.*

genſatz mehr in der arithmetiſchen Form, — „dieß als das Begrenzte“ (oder Princip der Begrenzung), „jenes als das Unbegrenzte,“ Gedanken als Elemente der unmittelbaren Zahlen; „ſo daß das Eins ſelbſt aus Beiden, und dann aus dieſem die Zahl ſey,“ da z. B. Drei drei Eins ſind, und Drei auch eins iſt. Und zwar iſt Eins ſo das Princip, daß es auch ſelbſt noch keine Zahl iſt, d. i. keine Anzahl. Ganz recht, denn zur Zahl gehört: α) die Einheit und β) die Anzahl; γ) im Eins ſind beide ein und daſſelbe, alſo iſt im Eins die Anzahl nur in einem negativen Sinne. „Eins iſt“ dabei „gerade und ungerade.“ Denn ſie ſagen: „Eins zum Geraden geſetzt, macht Ungerades“ (2+1=3), „zu dem Ungeraden, macht Gerades“ (3+1=4); — es hat die Eigenſchaft, gerade zu machen, und ſo muß es ſelbſt gerade ſeyn.*) Die Einheit alſo ſelbſt an ſich enthält die unterſchiedenen Beſtimmungen. Das Unbegrenzte (Unbeſtimmte) und die Grenze (das Beſtimmte) iſt nichts Anderes, als der Gegenſatz der Einheit und des Eins; Eins iſt die abſolute Diskretion, d. h. das rein Negative, — Einheit: Sichſelbſtgleichheit.

Verfolgen wir die abſolute Idee in der erſten Weiſe: Der Gegenſatz iſt die unbeſtimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς). Die μονάς oder ἑνάς drückt noch nicht das Eins als ſolches aus; ſo auch die δυάς noch nicht das Zwei als ſolches. Es iſt nur Eine Dyas, durch Theilnahme an der alle zählbaren Zahlen entſtehen. Näher beſtimmt Sextus **) dieß ſo: „Die Einheit nach ihrer Identität mit ſich gedacht“ (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς νοουμένη, Anſich) „iſt Einheit (μονάς). Wenn dieſe ſelbe ſich

*) Theo Smyrnaeus Mathem. c. 5, p. 30 ed. Bullialdi: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ· τὸ ἓν φασιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον. ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φυσεοῖν μετεῖχε. διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν. (Ariſtoxenus bei Stobäus Ecl. Phys. c. 2, p. 16.) Beſſer: Weil Eins 1) als arithmetiſches Eins, ungerade, 2) Einheit, das Sichſelbſtgleiche, überhaupt Princip der Zahl iſt.

**) *adv. Math. X*, §. 261 — 262.

zu ſich ſelbſt als eine verſchiedene hinzufügt" (ἐπισυντεθεῖσα ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, abſtrakte Vielheit), „ſo wird die unbeſtimmte Zweiheit; weil keine von den beſtimmten oder ſonſt begrenzten Zahlen dieſe Zweiheit iſt, alle aber erkannt werden durch die Theilnahme an ihr, wie von der Monas geſagt worden. Es ſind hiernach zwei Principien der Dinge," die Götter: „die erſte Monade, durch Theilnahme an welcher alle Zahlen-Monaden Monaden ſind; ebenſo die unbeſtimmte Dyas, durch deren Theilnahme alle beſtimmten Zweiheiten Zweiheiten ſind." Es erhellt: α) daß die Zweiheit eben ſo als Moment des Weſens, oder Begriff allgemein iſt; β) im Gegenſatze, ihn mit anderen Beſtimmungen gedacht, ſo kann entweder die Einheit oder Zweiheit als die Form und die Materie gedacht werden, — und Beides kommt bei den Pythagoräern vor. αα) Die Einheit iſt das Sichſelbſtgleiche, das Formloſe; die Zweiheit aber iſt das Ungleiche, in ſie fällt das Entzweien oder Form. Von der Dyas ſagen ſie, daß durch Theilnahme daran Alles beſtimmt, begrenzt werde; hiernach iſt die Zweiheit das Beſtimmte, Begrenzte, Viele. Dieß kehrt ſich jedoch in anderen Darſtellungen wieder um. ββ) Nehmen wir dagegen die Form als einfach, — Thätigkeit iſt abſolute Form —: ſo iſt das Eins die Form, das Thätige, Beſtimmende, und die Zweiheit als Möglichkeit der Vielheit, nicht geſetzte Vielheit (ſo als einfacher Gedanke, ununterſchieden) die Materie; *) und die Zweiheit tritt an die Stelle der erſten Einheit. Dieß ſagt Ariſtoteles, daß es Plato angehöre. Ariſtoteles **) ſchreibt es dem Plato zu, daß er zum Unbeſtimmten die Dyas gemacht habe, und das Eins zum Beſtimmten; es iſt jedoch nicht das, was wir unter Grenze verſtehen, hier gemeint, ſondern das Begrenzende. Eins hat ſogleich verſchiedene Bedeutungen: Einheit

*) Fabricius ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III, c. 18, § 153.

**) Metaphys. I, 6: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι — τοῦτ' ἴδιον· et sqq.

(ἄπειρον) und Subjektivität. Das Princip der Subjektivität, Individualität ist allerdings höher als das Unbestimmte, das Unendliche; dieß ist dagegen das Bestimmungslose, Abstrakte, — das Subjekt, der νοῦς ist das Bestimmende, die Form. Platosoll also das Unendliche, Unbestimmte zur Zweiheit gemacht haben; die Dyas wird daher von den Pythagoräern die unbestimmte Dyas genannt.

Die weitere Bestimmung dieses Gegensatzes, worin die Pythagoräer von einander abwichen, zeigt einen unvollkommenen Anfang der Kategorien; die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten hat aber überhaupt bei den Pythagoräern ihren Ursprung. Sie haben früh, wie später Aristoteles, eine Tafel von Kategorien aufgestellt (daher man dem Letzteren den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben), — die abstrakten und einfachen Begriffe weiter bestimmt, obzwar freilich auf eine unangemessene Art; — eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffs, ohne weitere Deduktion oder System der Bewegung. Aristoteles *) schreibt diese Bestimmungen entweder dem Pythagoras selbst, oder auch dem Alkmäon zu, „der den Pythagoräs noch erlebte;" so daß „er es von den Pythagoräern, oder diese von ihm genommen haben." Dieser Gegensätze werden zehn angegeben (zehn ist bei den Pythagoräern auch bedeutende Zahl), worauf sich alle Dinge zurückführen lassen:

1) Grenze und Unendliches.
2) Ungerades und Gerades.
3) Einheit und Vielheit.
4) Rechts und Links.
5) Männliches und Weibliches.
6) Ruhendes und Bewegtes.
7) Grades und Krummes.
8) Licht und Finsterniß.
9) Gutes und Böses.
10) Quadrat u. Parallelogramm.

Es ist dieß Versuch einer weitern Ausbildung der Idee der spekulativen Philosophie in ihr selbst, in Begriffen. Aber weiter

*) Metaphys. I, 5.

als auf diese α) vermischte Auflösung, β) bloße Aufzählung scheint dieser Versuch nicht gegangen zu seyn. Es ist sehr wichtig, daß zunächst nur Sammlung gemacht werde (wie Aristoteles that) von den allgemeinen Denkbestimmungen. Es ist ein roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegensätze; ohne Ordnung, ohne Sinnigkeit, ähnlich dem indischen Aufzählen von Principen und Substanzen.

Den weiteren Fortgang dieser Bestimmungen finden wir bei Sextus. Dieser spricht gegen eine Exposition, die den späteren Pythagoräern angehört. Es ist eine sehr gute, gebildetere Darstellung der pythagoräischen Bestimmungen, die mehr dem Gedanken angehört. „Daß nun jene zwei Principien von dem Ganzen (τῶν ὅλων) die Principien sind," — die allgemeinen Bestimmungen auf jene einfache, die in Zahlen ausgedrückt ist (die Einheit und Zweiheit), zurückgeführt werden sollen, — „zeigen die Pythagoräer auf mannigfaltige Weise." *) Diese Exposition hat folgenden Gang, — vorher die Sache selbst, ehe Reflexionen darüber.

Erstens. „Es sind dreierlei Weisen (Grundbestimmungen) der Dinge (τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν νοεῖται): erstens nach der Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse." Dieß schon zeigt eine gebildetere Reflexion; näher werden diese drei Formen so erläutert. α) „Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjekte, jedes sich auf sich beziehend: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst (ἀπολύτως), nicht in Beziehung auf Anderes gedacht;" das ist die Bestimmung der Identität, Selbstständigkeit. β) „Nach dem Gegensatze wird das Eine als schlechthin dem Anderen entgegengesetzt bestimmt: z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung u. s. f. γ) Nach

*) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 262.

dem Verhältniß (πρός τι) iſt der Gegenſtand, der" als ſelbſtſtändig in ſeiner Entgegenſetzung zugleich „nach ſeiner" gleichgültigen „Beziehung auf Anderes beſtimmt iſt" (τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα, als Relatives); „wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem Anderen begriffen, — ich kann links mir nicht vorſtellen, ohne zugleich auch rechts," — aber jedes für ſich geſetzt. *)

„Der Unterſchied des Verhältniſſes vom Gegenſatze iſt: α) Im Gegenſatze ſey das Entſtehen des Einen der Untergang des Anderen, und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entſteht Ruhe; wenn Bewegung entſteht, hört die Ruhe auf. Wird Geſundheit weggenommen, ſo entſteht Krankheit, und umgekehrt;" d. h. wird ein Entgegengeſetztes als Entgegengeſetztes aufgehoben, — dieß iſt Setzen ſeines Gegentheils. „Hingegen das im Verhältniß, entſteht Beides und hört Beides zugleich auf. Iſt rechts aufgehoben, ſo auch links;" iſt das Eine, ſo auch das Andere. Das Doppelte iſt zugleich mit dem, das ſeine Hälfte iſt; „das Doppelte geht unter, ſo wie die Hälfte zerſtört wird." Das hier Aufgehobene iſt nicht nur als Entgegengeſetztes, ſondern auch als Seyendes; aber Seyn iſt ungetheilt, Gleichgültigkeit, Element. β) „Ein zweiter Unterſchied iſt: Was im Gegenſatze iſt, hat keine Mitte; z. B. zwiſchen Krankheit und Geſundheit, Leben und Tod," Böſem und Gutem, „Ruhe und Bewegung giebt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältniſſe iſt, hat eine Mitte: zwiſchen dem Größeren und Kleineren nämlich iſt das Gleiche, zwiſchen zu groß und zu klein das Genügende (Hinreichende) die Mitte." **) Rein Entgegengeſetztes geht durch die Null zum Entgegengeſetzten, unmittelbare Extreme hingegen beſtehen in einem Dritten; rein Entgegengeſetztes hat ſeine Realität in der Mitte, Einheit, — aber

*) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 263 — 265.
**) eod. §. 266 — 268.

dann nicht mehr als Entgegengeſetztes. Es zeigt dieſe Darſtellung allgemeine logiſche Beſtimmungen, die jetzt und immer von der höchſten Wichtigkeit ſind; es iſt eine Aufmerkſamkeit auf die ganz allgemeinen Beſtimmungen, die in allen Vorſtellungen, in Allem was iſt, Momente ſind. Die Natur dieſer Gegenſätze iſt zwar hier noch nicht betrachtet, aber es iſt von Wichtigkeit, daß ſie zum Bewußtſeyn gebracht werden.

Zweitens. „Da nun dieſe drei Gattungen ſind, die Subjekte und der gedoppelte Gegenſatz: ſo muß über jeder eine Gattung ſeyn (*τούτων ἐπάνω γένος*), welche das Erſte iſt, weil die Gattung vor den Arten iſt (*προϋπάρχει τῶν ὑπ' αὐτὸ τεταγμένων εἰδῶν*);" ſie iſt das Herrſchende, Allgemeine. „Wird das Allgemeine aufgehoben, ſo iſt auch die Art aufgehoben, hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn ſie hängt davon ab (*ἤρτηται ἐξ ἐκείνου*), aber nicht umgekehrt. *α*) Als die oberſte Gattung" (*τὸ ἐπαναβεβηκός*, transcendens), das Allgemeinſte, oder das Weſen „desjenigen, was als an und für ſich ſeyend betrachtet wird" (der Subjekte, der Verſchiedenen) „haben die Pythdgoräer das Eins geſetzt" (*τὸ ἕν*). Es iſt dieß eigentlich nichts Anderes, als die Begriffsbeſtimmungen in Zahlen umgeſetzt. *β*) „Was im Gegenſatze iſt, hat zur Gattung, ſagen ſie, das Gleiche und das Ungleiche (*τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον*). Ruhe iſt das Gleiche, denn ſie iſt keines Mehr oder Weniger fähig; Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, iſt ſich gleich, — eine Spitze, die keiner Intenſion fähig iſt (*ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος*): was ihr entgegen, ungleich; Geſundheit iſt das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. *γ*) Die Gattung deſſen, was im gleichgültigen Verhältniſſe iſt, iſt der Ueberſchuß und Mangel (*ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις*), Mehr und Minder;" — quantitativer Unterſchied, wie *β*) qualitativer Unterſchied. *)

*) Sext. Empir. cod. §. 269 — 273.

Drittens die zwei Gegensätze. „Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze, und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter" noch einfachere, höhere „Gattungen" (Denkbestimmungen) „fallen. Die Gleichheit reducirt sich auf die Bestimmung der Einheit;" die Gattung der Subjekte ist dieß schon für sich selbst. „Die Ungleichheit aber besteht in dem Ueberschuß und Mangel, diese beiden aber fallen unter die unbestimmte Dyas;" sie sind der unbestimmte Gegensatz, Gegensatz überhaupt. Es scheinen zunächst zwei Principien zu seyn, Einheit und Zweiheit; Gegensatz aber, Vielheit ist das Einfache, — reine Thätigkeit, das Negative oder die Grenze ist einfach. Die unbestimmte Dyas ist: nicht gesetzter Gegensatz, reine Thätigkeit überhaupt. „Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die unbestimmte Zweiheit hervor." Die Pythagoräer sagten, wir finden, daß dieß die allgemeinen Weisen der Dinge sind. „Aus diesen kommt erst das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl; von der ersten Monas das Eins, von der Monas und der unbestimmten Dyas das Zwei: denn zweimal das Eins ist Zwei." So wird hier die 1, 2, 3 u. s. f. als untergeordnet gesetzt. „So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Monas sich fortbewegt (τοῦ ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος), und die unbestimmte Dyas das Zwei erzeugt." Dieser Uebergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. „Daher unter diesen Principien die Monas das thätige Princip ist," — Form, wie oben (S. 247); „die Dyas aber die passive Materie. Und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist." *) Eben dieß ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Dieß ist eine gebildetere Reflexion, die allgemeinen Gedanken-Bestimmungen mit der 1, 2, 3 zu verbinden, und diese als Zahlen unterzuordnen, und dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

*) Sext. Empir. cad. §. 274 — 277.

Ehe ich von der weiteren Verfolgung dieſer Zahlen etwas erwähne, iſt zu bemerken, daß ſie, wie wir ſie ſo vorgeſtellt ſehen, reine Begriffe ſind: Einheit, Zweiheit und der Gegenſatz von Eins als Grenze, die unbeſtimmte Zweiheit; — Allgemeine, welche weſentlich nur ſind durch Beziehung auf das Entgegengeſetzte, oder in denen die Beſtimmtheit als das Weſentliche iſt. Bei Zahlen als Zahlen iſt drei zwar nur drei; aber es iſt ſo geſetzt, daß es gleichgültig ſey, bei dieſer Beſtimmung ſtehen zu bleiben oder weiter zu gehen. Einheit und Dyas ſind ſelbſt Eins; denn Dyas als Zweiheit, Vielheit iſt einfach. Wir ſehen: α) den differenten oder qualitativen Gegenſatz, die Monas (Hermaphrodit) entgegengeſetzt in ſie ſelbſt und in die Zweiheit, Einheit und reine Vielheit, — abſoluter Gegenſatz, Eins das Andere aufhebend, und zugleich ſein Weſen in dieſem Gegenſatze habend; und β) den quantitativen, die Gleichgültigkeit der Beſtehenden; γ) αα) die individuelle Einheit hiervon, Subjekt, ββ) die allgemeine Einheit derſelben. In den quantitativen Unterſchied fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge, oder der Fürſichſeyenden; ihre reinſte Beſtimmtheit oder beſtimmtes Weſen iſt die Zahl. Unorganiſcher Dinge weſentliche Beſtimmtheit iſt ſpecifiſche Schwere; Pflanzen, Thiere haben einfache Beſtimmtheit durch Zahlen. Das abſolut einfache Weſen entzweit ſich in Einheit und Vielheit, in den differenten Gegenſatz, der zugleich beſteht, Seyn hat, wie die reine Differenz die Negativität iſt; und ſeine Rückkehr in ſich ſelbſt iſt ebenſo die negative Einheit, das individuelle Subjekt, und das Allgemeine oder Poſitive, und beide ſind Einheit.

Dieß iſt in der That die reine ſpekulative Idee des abſoluten Weſens, es iſt dieſe Bewegung; bei Plato iſt die Idee keine andere. Das Spekulative tritt hier als ſpekulativ hervor. Derjenige, der das Spekulative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung ſolcher einfachen Begriffe das abſolute Weſen ausgeſprochen ſey. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder ſind triviale, leere, trockene Momente. Daß

in ihren Verhältniſſen das abſolute Weſen, der Reichthum und die Organiſation der natürlichen, wie der geiſtigen Welt befaßt ſey, ſcheint dem nicht, der an die Vorſtellung gewöhnt, aus dem ſinnlichen Weſen nicht in den Gedanken zurückgegangen: — Daß Gott im ſpekulativen Sinne damit ausgeſprochen iſt, das Erhabenſte in dieſen gemeinen Worten, das Tiefſte in dieſen bekannten, oben und offen liegenden, das Reichſte in der Armuth dieſer Abſtraktionen.

Zunächſt im Gegenſatze gegen die gemeine Realität, überhaupt aber die Gattung, das Allgemeine aller Realität iſt eben dieſe Entzweiung, die Konſtruktion, die Vielheit des einfachen Weſens, ſein Gegenſatz und das Beſtehen deſſelben, — quantitativer Unterſchied. Dieſe Idee hat alſo die Realität an ihr ſelbſt; ſie iſt der weſentliche, einfache Begriff der Realität, — die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, ſondern das Reelle ſelbſt in ſeinem Weſen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Weſen ausdrückt; und die abſolute Realität iſt unmittelbar die Einheit ſelbſt.

In Beziehung auf dieſe Realität nun iſt es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht ſpekulativ Denkenden weit aus einander gegangen; — oder: was iſt das Verhältniß derſelben zur gemeinen Realität? Es iſt damit gegangen, wie mit den platoniſchen Ideen, die dieſen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe ſind. Nämlich die nächſte Frage iſt: „Die Zahlen, wo ſind ſie? Geſchieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für ſich wohnend? Sie ſind nicht unmittelbar die Dinge ſelbſt; denn ein Ding, eine Subſtanz iſt doch etwas Anderes als eine Zahl, — ein Körper hat gar keine Aehnlichkeit damit.“ α) Die Pythagoräer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbilder verſteht,*) als ob die Ideen, Geſetze und

*) Ariſtoteles ſagt gegen die, welche die Ideen als Urbilder darſtellen, ſehr gut (Metaphys. I, 9): τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;

Verhältniſſe der Dinge, in einem ſchaffenden Verſtande vorhanden wären, als Gedanken eines Bewußtſeyns, Ideen in dem göttlichen Verſtande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künſtlers von ſeinem Werke, β) meinten ſie damit noch viel weniger Gedanken in unſerem Bewußtſeyn, da wir die abſolut entgegengeſetzten als Erklärungsgründe von den Eigenſchaften der Dinge geben, etwas Subjektives, das nur in unſerem Gedanken ſo iſt: — ſondern beſtimmt die reale Subſtanz der Seyenden, ſo daß jedes, das nächſte beſte Seyende weſentlich nur dieß iſt, dieß ſein Seyn iſt α) Eins zu ſeyn, β) Monas und die Dyas an ihm zu haben, und ihren Gegenſatz und Beziehung; ſo iſt jedes Ding, und gerade ſein Seyn iſt dieß, daß es ſo iſt.

Ariſtoteles *) ſagt es ausdrücklich, „es ſey den Pythagoräern eigenthümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht andere Naturen ſeyen," aus denen die Dinge hervorgehen, entſtehen, und darein zurückgehen, — ſie gaben ihnen nämlich nicht eine andere Realität als den Dingen, „wie Feuer u. ſ. f.: ſondern betrachteten ſolche, wie das Unendliche und das Eins, als die Subſtanz der Dinge ſelbſt, von welchen ſie es prädiciren; und die Zahl ſey das Weſen von Allem." ... „Sie ſondern die Zahlen nicht von den Dingen ab; ſondern ſie gelten ihnen für die Dinge ſelbſt." **) ... „Die Zahl iſt das Princip (ἀρχή) und die Materie (ὕλη) der Dinge, ſo wie ihre Eigenſchaften und Kräfte," ***) — alſo der Gedanke, Subſtanz, oder das Ding, was es im Weſen des Gedankens iſt.

---

*) Metaphys. I, 5: *οἱ δὲ Πυθαγορεῖοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς .. εἰρήκασι, .. τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστιν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς φήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται. διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.*

**) Arist. Metaph. I, 6.

***) eod. I, 5.

Dieſe abſtrakten Beſtimmungen ſind dann konkreter beſtimmt worden, — vorzüglich von den Späteren, Jamblich, Porphyr, Nikomachus bei ihren Spekulationen über Gott, — durch religiöſe Vorſtellungen (arithmetiſche Theologumena). Sie ſuchten die Beſtimmungen der Volksreligion zu erheben, indem ſie ſolche Gedankenbeſtimmungen hineinlegten. Unter Monas haben ſie nichts Anderes als Gott verſtanden. Sie nennen ſie Gott, den Geiſt, den Hermaphroditen (der beide Beſtimmungen in ſich enthält, ebenſowohl Gerades, als Ungerades), auch die Subſtanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil ſie unbeſtimmt iſt), Tartarus, Jupiter, Form. Ebenſo nannten ſie die Dyas mit ſolchen Namen: Die Materie, dann das Princip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Iſis u. ſ. f.

c. Die Trias iſt dann vornehmlich eine ſehr wichtige Zahl geweſen. Sie iſt die Zahl, worin die Monas zu ihrer Realität, Vollendung gelangt iſt. Die Monas ſchreitet fort durch die Dyas, und mit dieſem unbeſtimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, iſt ſie die Trias. Einheit und Vielheit iſt auf die ſchlechteſte Weiſe in der Trias als äußerliche Zuſammenſetzung vorhanden. So abſtrakt dieß hier auch genommen iſt, ſo iſt es doch eine höchſt wichtige Beſtimmung. Die Trias gilt dann im Allgemeinen für das erſte Vollkommene. Ariſtoteles ſagt von ihr: *) „Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr" — (d. h. Dimenſion, qualitativ nothwendige Größe, es iſt durch die drei Dimenſionen beſtimmt); — „daher auch die Pythagoräer ſagen, daß das All und Alles durch Dreiheit beſtimmt iſt" (abſolute Form hat, τὸ πᾶν καὶ τα πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται). „Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen; und dieſe iſt die Trias." Alles darunter bringen, iſt oberflächlich, wie die Schemata in der neueren Naturphiloſophie. „Daher wir auch aus der Natur

*) De Coelo I, 1.

dieß Gesetz (Bestimmung) aufnehmend, sie im Gottesdienst," in den Anreden der Götter „gebrauchen;" so daß wir erst glauben die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir sie dreimal im Gebete angerufen, — dreimal heilig. „Zwei nennen wir Beide, nicht aber Alle (*πάντας δ' οὐ λέγομεν*); erst von Drei sagen wir Alle. Was durch Drei bestimmt ist, ist das Ganze" (oder Alles, *πᾶν*). Das ist erst die Totalität. „Was auf die dreifache Weise, ist vollkommen getheilt (*τριχῇ δὲ ὃν διαιρετὸν, πάντῃ διαιρετόν*): Einiges ist nur in Eins" (abstrakte Identität), „Anderes nur in Zwei" (nur Gegensatz), „dieß aber ganz." Oder das Vollkommene ist Dreiheit: kontinuirlich, sich selbst gleich; ungleich theilbar, der Gegensatz ist darin; und die Einheit hiervon, die Totalität dieses Unterschiedes; — wie die Zahl überhaupt, aber an der Dreiheit ist dieß wirklich. Die Trias ist tiefe Form.

Es ist nun begreiflich, daß die Christen in dieser Dreiheit ihre Dreieinigkeit gesucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dieß bald übel genommen, — als ob jene Dreieinigkeit über die Vernunft, ein Geheimniß wäre, also bald zu hoch, als die Alten sie gehabt, bald zu abgeschmackt, — aus dem einen oder dem anderen Grunde sie der Vernunft nicht näher bringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in Etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen: wenn sie zu heilig, um herabgezogen zu werden, — oder schon ganz aufgegeben wäre, so daß es gegen die gute Lebensart, einen Sinn darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieser Dreiheit die Rede seyn, nicht von den Vorstellungen eines Vaters, Sohnes; — natürliche Verhältnisse gehen uns nichts an.

Was nun diese Dreiheit ist, hat Aristoteles ganz bestimmt ausgesprochen; was vollkommen ist oder was Realität hat, hat es in der Dreiheit: Anfang, Mitte und Ende. Das Princip

ist das Einfache; die Mitte sein Anderswerden (Dyas, Gegensatz); die Einheit (Geist), das Ende: Rückkehr seines Andersseyns in diese Einheit. Jedes Ding ist α) Seyn, Einfaches; β) Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit; γ) Einheit Beider, Einheit in seinem Andersseyn. Nehmen wir ihm diese Dreiheit, so vernichten wir es, machen Gedankending daraus, Abstraktion.

d. Nach der Drei kommt die Tetras. Vier hat deswegen bei den Pythagoräern diese hohe Würde gehabt, weil sie Trias ist, aber auf entwickeltere Weise. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, ist überhaupt oberflächlich; sie erinnert hierbei an die vier Elemente, die chemischen, die vier Weltgegenden (in der Natur ist vier vorhanden, durchgreifend); auch jetzt ist sie ebenso berühmt. Als Zahl ist sie die Vollendung der Dyas, die in sich zurückkehrende Einheit, die Produktion der Dyas, des Gegensatzes, der sich potenzirt, die Sichselbstgleichheit giebt. Die Zweiheit, die so procedirt, daß sie nur sich selbst zur Bestimmung hat, die Zweiheit mit sich selbst gleichgesetzt (d. h. mit sich selbst multiplicirt), in die Einheit mit sich selbst gesetzt, ist Vierheit, das Quadrat von Zwei. Im Verhältniß zur Trias, — so ist sie in ihr enthalten. Die Trias ist α) Einheit, β) Andersseyn, und γ) deren Einheit. Anderes, Negatives, Punkt, Grenze ist nur für Ein Moment gerechnet; aber seine Realität ist Zwei, — der Unterschied, als gesetzt, ist Zwei, ein Gedoppeltes. Das Dritte ist die Einheit der Monas und der zwei Unterschiede; zählen wir dieß, so sind es schon vier. Also ist Vier an der Dreiheit.

Die Tetras ist bestimmter als Tetraktys gefaßt worden, die wirksame, thätige Vier (von τέτταρα, ἄγω); und diese ist nachher bei den späteren Pythagoräern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragmente eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoräer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese Tetraktys gestanden: *)

*) *Gnomicorum Poëtarum opera: Vol. I. Pythagoreorum*

„Wenn du dieß thust,
Dieß wird auf den Pfad der göttlichen Tugend dich leiten;
Ich schwör's bei dem, *) der unsrem Geist die Tetraktys gegeben,
Die in sich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln."

e. Davon gehen die Pythagoräer nun gleich zur Zehn über, einer anderen Form dieser Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei ist, so ist wieder diese Vierheit, vollendet, entwickelt — alle Momente derselben als reale Unterschiede, jedes Moment als eine ganze Zahl genommen (sonst ist jedes nur eins) — die Dekas, die reale Tetras. „Tetraktys heiße die Vollendung, welche die vier ersten Zahlen in sich enthält; 1 + 2 + 3 + 4 = 10." Die Realität, in der die Bestimmungen genommen sind, ist aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff. In Vier sind nur vier Einheiten; — es ist ein großer Gedanke, sie nicht als Eins zu setzen. „Dieß ist denn als Zahl wieder die vollkommenste." Tetraktys ist Idee, nicht sowohl als Zahl. „Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir sie wieder als Einheit, und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in sich, weil sie der Logos des Universums, des Geistigen und Körperlichen ist." **) Es sagt ein Späterer, Proklus, aus einer pythagoräischen Hymne: „Die göttliche Zahl geht fort" (*πρόεισι*, oben *περιπατεῖται*),

„Bis aus dem unentweihten Heiligthume der Monas
Sie zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von Allem
Zeugt, die Alles empfing, die alte Grenze für Alles,
Unwendbar, unermüdlich; man nennt sie die heilige Dekas." ***)

---

aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, v. 45 — 48; Sext. Empir. adv. Math. IV, §. 2, et Fabric. ad h. l.

*) Dem Pythagoras.

**) Sext. Empir. adv. Math IV, §. 3; VII, §. 94 — 95.

***) Fabric. ad Sext. Empir. adv. Math. IV, §. 3:
Μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου ἕς τ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδοχέα, πρέσβειαν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν
Ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσι μὲν ἀγνήν.

Der weitere Fortgang der Zahlen iſt ungenügend. Was von den übrigen Zahlen gefunden wird, iſt unbeſtimmter, und der Begriff verliert ſich in ihnen. Bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke ſeyn, aber von ſechs an ſind es lauter willkürliche Beſtimmungen.

2. Dieſe einfache Idee und die einfache Realität in derſelben iſt nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zuſammengeſetzteren, entfalteteren Realität zu kommen. Wie benahmen ſich nun die Pythagoräer dabei, von den abſtrakt logiſchen Beſtimmungen zu Formen überzugehen, die eine konkrete Anwendung von Zahlen bedeuten? Die Beſtimmungen der konkreten Gegenſtände durch die Zahlen, welche die Pythagoräer machten, haben im Räumlichen und Muſikaliſchen noch eine nähere Beziehung; aber in den konkreteren Gegenſtänden der Natur und des Geiſtes werden ſie zu etwas rein Formellem und Leerem.

a. Wie die Pythagoräer „aus den Zahlen den Weltorganismus konſtruirten," davon giebt Sextus *) ein Beiſpiel an den räumlichen Verhältniſſen, und allerdings iſt hier mit dieſen ideellen Principen auszukommen. Da giebt es dann leicht abſtrakte Raumbeſtimmungen; und die Zahlen ſind in der That vollendete Beſtimmungen des Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der erſten Negation des Leeren anfängt: ſo „entſpricht der Punkt der Einheit; er iſt ein Untheilbares (ἀδιαίρετον) und das Princip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Indem der Punkt ſich als Monas verhält, ſo drückt die Linie die Dyas aus; denn beide werden durch den Uebergang begriffen (κατὰ μετάβασιν νοεῖται), — die Linie iſt die reine Beziehung zweier Punkte, und ohne Breite. Die Fläche aus der Dreiheit. Die ſolide Figur aber, der Körper gehört zur Vierheit (τετρᾶς), und in ihr ſind drei Dimenſionen geſetzt. Andere ſagen, der Körper beſtehe (συνίστασθαι) aus

*) adv. Math. X, §. 277 — 283.

Einem Punkte" (d. h. ſein Weſen ſey Ein Punkt); „denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, dieſe Fläche aber den Körper. Sie unterſcheiden ſich von den Erſten darin: Daß jene die Zahlen zuerſt aus der Monas und der unbeſtimmten Dyas entſtehen laſſen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; dieſe aber erbauen aus Einem Punkte alles Uebrige." Den Einen iſt der Unterſchied der geſetzte Gegenſatz, die geſetzte Form, als Zweiheit; die Anderen haben die Form, als Thätigkeit. „So werde alſo das Körperliche gebildet unter Leitung der Zahlen (*ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν*), aus ihnen aber die beſtimmten Körper, Waſſer, Luft, Feuer und überhaupt das ganze Univerſum, von dem ſie ſagen, daß es nach der Harmonie gebildet ſey (*διοικεῖσθαι*), — einer Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältniſſen beſteht, welche die verſchiedenen Zuſammenklänge der abſoluten Harmonie konſtituiren" (*ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἁρμονίας συμφωνιῶν*).

Hierüber iſt zu bemerken, daß der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum (realen, denn Linien, Flächen ſind nur Momente, Abſtraktionen) die Bedeutung der Raumerfüllung zugleich hat. Denn Eins iſt Weſen, Subſtanz, Materie; *) es iſt nur Unterſchied des Raums und des erfüllten Raums. Auch geht die Konſtruktion einfach fort; es iſt die Bewegung, oder Beziehung. Der Begriff der Linie iſt reine Beziehung des Punkts; Punkt iſt reines Eins, — Eins als reine Thätigkeit, reine Beziehung: Linie. Ebenſo Fläche: Beziehung der Linie, Sichmitſichmultipliciren, Produciren, Thätigſeyn, Kontinuität, Allgemeinheit; und ebenſo der körperliche Raum. Es iſt mehr in der Form des Geſchehens entwickelt: Bewegung oder äußerliche

*) Arist. Metaphys. I, 8: *ἐξ ὧν ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν.*

Konstruktion. Aber es geht noch gut; hingegen der Uebergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten: Wasser, Erde u. s. w., — dieß ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Uebergang haben die Pythagoräer vielmehr nicht gemacht, sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese spekulative einfache Form: nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden. Damit ist aber das Physikalische noch nicht bestimmt.

b. Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die musikalischen Verhältnisse, — das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse von Zahlen; und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältniß der Töne zu einander beruht auf quantitativen Unterschieden, die Harmonie bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoräer behandelten daher die Musik als Psychagogisches, Pädagogisches. *) Pythagoras ist der erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, — daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjektive, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindicirt und durch feste Bestimmung für ihn erobert. Ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Es wird erzählt, **) Pythagoras sey bei der Werkstätte eines Schmidts vorbeigegangen, und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden. Er habe dann das Verhältniß der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen,

*) *Porphyrius de vita Pyth.* §. 30.
**) *Jamblichus de vita Pyth. c. XXVI*, §. 115.

und danach das Verhältniß der Töne mathematiſch beſtimmt; und endlich die Anwendung davon, und den Verſuch an Saiten gemacht. Und es boten ſich ihm zunächſt die Verhältniſſe: Diapaſon, Diapente und Diateſſaron dar. Es iſt bekannt, daß der Ton einer Saite (oder was dem gleich iſt, der Luftſäule in einer Röhre bei den Blaſe-Inſtrumenten) von drei Umſtänden abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten: ſo bringt ein Unterſchied in der Spannung einen Unterſchied des Klanges hervor. So vergleichen wir nur ihre Spannung; und dieſe läßt ſich durch ein Gewicht meſſen, das an ſie angehängt, und wodurch ſie geſpannt wird. Pythagoras fand, daß wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit ſechs Pfund beſchwert wurde, (λόγος διπλάσιος, 1: 2), dieß den muſikaliſchen Einklang der Oktave (διὰ πασῶν) gab; das Verhältniß 8: 12 oder 2: 3 (λόγος ἡμιόλιος) den Einklang der Quinte (διὰ πέντε); das Verhältniß 9: 12 oder 3: 4 (λόγος ἐπίτριτος) die Quarte (διὰ τεσσάρων). *) Eine verſchiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten beſtimmt Höhe und Tiefe des Tons; dieſe Anzahl iſt im Verhältniß des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich ſind. Im erſten Verhältniß macht die ſtärker geſpannte Saite noch einmal ſo viel Schwingungen, als die andere; im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht u. ſ. f. Hier iſt die Zahl das Wahrhafte, was den Unterſchied beſtimmt. Der Ton iſt nur eine Erſchütterung, Bewegung. Es giebt zwar auch qualitative Unterſchiede, — z. B. zwiſchen den Tönen von Metall und Darmſaiten, zwiſchen der Menſchenſtimme und Blasinſtrumenten; aber das eigentliche muſikaliſche Verhältniß der Töne eines Inſtruments zu einander — dieß, worauf die Harmonie beruht

*) *Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. III*, 18 §. 155; *adv. Math. IV*, §. 6 — 7; *VII*, §. 95 — 97; *X*, §. 283.

— ist ein Verhältniß von Zahlen. Der Ton ist nichts, als das Schwingen eines Körpers, — eine Bestimmung durch Raum und Zeit; da kann keine Bestimmung für den Unterschied vorhanden seyn, als die der Zahl, — die Menge der Schwingungen in einer Zeit. Nirgend ist eine Bestimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte, als hier.

Von hieraus ließen sich die Pythagoräer in weitere Ausführungen der musikalischen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Gesetz a priori des Fortschreitens und die Nothwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältnissen ist etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin sich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anspielungen auf Begriffe, oberflächliche Einstimmungen unter einander sich darbieten, aber wieder verschwinden.

Was die weitere Fortbildung des Universums als Zahlensystems betrifft, so thut sich hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübseligkeit der Gedanken der späteren Pythagoräer auf. Es ist unsäglich, wie sie sich abgemüht haben, eben sowohl philosophische Gedanken in einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von Anderen vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen; — abgeschmackte oberflächliche Beziehungen, wenn der Begriff verlassen wird. Von den älteren Pythagoräern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Plato giebt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Aelteren nennen diese Zahlen immer die platonischen, und es scheint nicht, daß sie den Pythagoräern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede seyn. Sie waren schon zu Cicero's Zeiten zum Sprichwort geworden, als dunkel; es ist nur Weniges, das alt ist.

c. Ferner haben die Pythagoräer die Himmelskörper des sichtbaren Universums durch Zahlen konstruirt. Wenn weiter auf das Konkretere übergegangen werden soll, so erhellt so-

gleich die Dürftigkeit, Abstraktion aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt: *) „Indem sie die Zahlen als die Principien der ganzen Natur bestimmten: so brachten sie (*συνάγοντες*) unter die Zahlen und ihre Verhältnisse alle Bestimmungen und Theile des Himmels und der ganzen Natur (*πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν*). Und wo etwas nicht ganz paßte, so suchten sie diesen Mangel" auf eine andere Weise „zu ergänzen, um eine Uebereinstimmung hervorzubringen. Z. B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erscheint, und die ganze Natur der Zahlen zu umfassen: so sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären (*τὰ φερόμενα*) seyen zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind, so erfanden sie eine zehnte, die Gegenerde (*τὴν ἀντίχθονα*)." Diese neun sind: die damals bekannten fünf (sieben) Planeten, 1) Merkur, 2) Venus, 3) Mars, 4) Jupiter, 5) Saturn, — auch 6) die Sonne, 7) der Mond; 8) die Erde, und 9) die Milchstraße (Fixsterne). Die zehnte ist also die Gegenerde, von der man unentschieden lassen muß, ob sie sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite, oder als einen ganz anderen Erdkörper dachten.

Ueber die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles **) an: „In die Mitte haben die Pythagoräer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Centralkörper herumbewegt in einem Kreise;" dieser ist dann eine Sphäre und ist die vollkommenste unter den Figuren, entsprechend der Dekas, — als runden Zahl. „Und sie setzen eine andere Erde dieser entgegen." Dieß entspricht unseren Vorstellungen. Es findet sich hierbei eine gewisse Aehnlichkeit mit unserem Sonnensystem. Als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. „Sie halten sich," sagt Aristoteles, „dabei" also „nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe;" wie auch wir nach Gründen

*) Metaphys. I. 5.
**) De coelo II, 13.

gegen die sinnliche Erscheinung schließen. Dieß pflegt auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. „Dieß Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus.“ . . „Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Geräusch; aber jede ein verschiedenes Getöne, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zu einander ein harmonisches Verhältniß haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme (Musik) der sich bewegenden Sphären (Welt),“ — ein harmonischer Welt-Choral.*)

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen, — eine Idee die nothwendig ist. Nämlich das System der himmlischen Sphären ist ein System, worin Alles in Zahlenverhältnissen bestimmt ist, die unter sich Nothwendigkeit haben und als Nothwendigkeit zu begreifen sind, — und ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes — des Sonnensystems — gefaßt; nur dieß ist für uns vernünftig, — die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne sehen, kann uns dem Verstande so nahe zu liegen scheinen, als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, — gegen die Aussage der Sinne; wir hören es nicht, sehen aber auch nicht jene. Und es ist leicht — unmittelbarer Einwurf —, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören; aber es ist schwerer den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Sie sagen: „Wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben,“ weil sie zu unserer Substanz gehört, identisch mit uns ist, „nicht ein Anderes uns gegenübertritt;“ wie wir ganz innerhalb dieser Bewe-

*) Aristot. de coelo II, 9.

gung begriffen sind. Diese Bewegung wird kein Ton, weil *) die himmlischen Körper nicht als Körper sich zu einander verhalten, weil der reine Raum und Zeit (die Momente der Bewegung) erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erhebt, und die Bewegung zu dieser fixirten eigenthümlichen Individualität erst im eigentlichen Thiere gelangt; Ton aber eine äußerliche Berührung, Anschlagen (Reibung) des Körpers erfordert, — ebenso eine momentane Individualität, Vernichtung der Besonderheit, eigenen Individualität als Elasticität ertönt: die himmlischen Körper aber frei von einander sind, — allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung.

Das Tönen können wir weglassen, die Musik der Sphären ist eine große Vorstellung der Phantasie, — für uns ohne wahres Interesse. Die Idee aber, die Bewegung als Maß, nothwendiges System von Zahlen und Zahlenverhältnissen darzustellen, ist nothwendig. Denn der Unterschied, das Verhältniß ist hier allein als Zahl, Größe bestimmt, — dieß die Weise der Existenz; denn die Bestimmungen sind in diesem idealen Elemente der Zeit und des Raumes. Der Gedanke ist, daß sie in nothwendigen Verhältnissen stehen und diese harmonisch sind, — als vernünftig; es ist aber bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen. In gewisser Rücksicht sind wir weiter, als Pythagoras. Die Gesetze: die Excentricität, wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zu einander verhalten, wissen wir durch Keppler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, —! dafür hat alle Mathematik noch keinen Grund (das Gesetz des Fortgangs) angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber Alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Nothwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände, und hat so zwischen Mars und Jupiter mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später die Ceres, Vesta,

*) S. die Gründe des Aristoteles a. a. O.

Pallas u. s. w. entdeckt hat; aber eine konsequente Reihe, worin Vernunft, Verstand ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden. Sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe; für sich ist es aber ein höchst wichtiger Punkt, der nicht aufzugeben ist.

d. Von ihrem Principe haben die Pythagoräer auch Anwendung auf die Seele gemacht; und sie haben so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles *) erzählt ferner, „sie hätten gemeint, die Seele sey: die Sonnenstäubchen; Andere: das, was dieselben bewegt. Sie seyen darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist;" und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dieß will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie „die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele" gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie so: „Eine andere Darstellung ist folgende. Der Verstand, der Gedanke (νοῦς) sey das Eins," für sich, „als das Sichselbstgleiche; „das Erkennen oder die Wissenschaft sey die Zwei, denn sie gehe allein" (μοναχῶς, für sich) „auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sey die Vorstellung, die Meinung" (drei); „die sinnliche Empfindung sey die Zahl des Körperlichen" (Vier), — Potenzen, heut zu Tage. „Alle Dinge werden beurtheilt entweder durch den Verstand, oder die Wissenschaft, oder die Meinung, oder die Empfindung." In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl späteren Pythagoräern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit Anderem zu thun hat (das Wissen geht schon weiter, es giebt sich eine Bestimmung, einen Inhalt), die Empfindung das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. „Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege: so sey sie die sich selbst bewegende

*) De anima I, 2.

Zahl." Wir finden es in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen.

Dieß ist ein einfaches Verhältniß zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles *) von Timäus an (im platonischen Timäus kommt diese Vorstellung ausgeführter vor): „Die Seele bewege sich selbst und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey" (*διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό*). „Sie bestehe aus den Elementen" (*συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν στοιχείων*, Zahlen), „und sey nach den harmonischen Zahlen getheilt (*καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς*), damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende Harmonie habe (*σύμφυτον ἁρμονίαν*)." Er sagt ferner: „Und damit das Ganze einklingende Triebe" (*συμφώνους φοράς*, Bewegungen, Richtungen) „habe: so hat er" (Timäus) „die Geradheit" (*εὐθυωρίαν*, die Linie der Harmonie) „in einen Kreis umgebogen, und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgetheilt, die zweifach" (an zwei Punkten, *διασαχῇ*) „zusammenhängen; und den einen von diesen Kreisen" endlich „wieder in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen." Die Deutung hiervon hat leider Aristoteles nicht näher angegeben. Diese Vorstellungen haben tiefes Bewußtseyn der Harmonie des Ganzen. Es sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind; immer eine tiefe Anschauung und gewaltsame Wendung, in der Unterscheidung und Auseinanderhaltung wieder die Vereinigung festzuhalten und darzustellen, — ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen, Verzerrungen. Nichts hat die Weichheit des Gedankens, als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß sie die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sey. Bei den platonischen Zahlen findet

*) De anima I, 3.

ſich dieſelbe Vorſtellung davon, daß die Reihe der Verhältniſſe umgebogen ſey in einen Kreis u. ſ. f. Plato giebt auch die näheren Zahlenverhältniſſe (aber auch nicht ihre Bedeutung) an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts beſonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlen-Arrangement iſt leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, iſt ſchwierig, und wird immer willkürlich bleiben. „Er hat nicht gut geſagt, daß die Seele eine Größe ſey. Denn der Verſtand (*νοῦς*) iſt Eins und identiſch (*εἷς καὶ συνεχής*), wie das Denken (*ὥσπερ καὶ ἡ νόησις*), das Denken aber iſt die Gedanken (*ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα*)."

Merkwürdig iſt noch eine Beſtimmung der Pythagoräer in Rückſicht auf die Seele; dieß iſt die Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις*). Cicero*) ſagt, „Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerſt geſagt, die Seelen der Menſchen ſeyen unſterblich." Die Lehre von der Seelenwanderung erſtreckt ſich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras ſie von den Aegyptern geſchöpft; und dieß ſagt Herodot**) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythiſchen der Aegypter in Anſehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: „Die Aegypter ſind die erſten geweſen, welche geſagt haben, die Seele des Menſchen iſt unſterblich, und geht," nach ſeinem Tode, „wenn der Körper zu Grunde geht, in ein anderes Lebendiges über (*εἰς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐδύεται*). Und wenn ſie" (nicht als Strafe) „alle Landthiere, Meerthiere und Vögel durchgegangen ſey" (Totalität der Metempſychoſe): „ſo nimmt ſie wieder den Leib eines Menſchen ein; in 3000 Jahren wird ſolch' eine Periode vollendet."***) Dieſe Vorſtellungen ſind auch unter den Hel-

*) Tusc. Quaest. I, 16: Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos: antiquus sane. fuit enim meo regnante gentili (Herrn Vetter, Servio Tullio). Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.

**) Libr. II, c. 123.

***) Die Seele durchlaufe einen Kreis: Diog. Laërt. VIII, §. 14:

lenen. *) Es giebt Einige die früher oder ſpäter ſich dieſer Lehre bedient, und davon geſprochen haben, als ſey ſie ihnen eigenthümlich (ἐχρήσαντο ὡς ἰδίῳ). Ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht ſchreiben." Er meint damit unläugbar Pythagoras und ſeine Schüler.

Worüber in der Folge noch viel gefabelt worden, — alberne Geſchichten: **) „Pythagoras ſelbſt ſoll verſichert haben, daß er noch wiſſe, wer er früher geweſen ſey, Hermes habe ihm das Bewußtſeyn ſeines Zuſtandes vor ſeiner Geburt verliehen. α) Er habe als des Hermes Sohn Aethalides gelebt; β) dann im trojaniſchen Kriege als Euphorbus, Sohn des Panthoos, der den Patroklus getödtet, und von Menelaus getödtet worden; ***) γ) Hermotimus; δ) ein Pyrrhos, Fiſcher von Delos; — in allem über 207 Jahre. Jenen Schild habe Menelaus dem Apollo geweiht, und Pythagoras ſich in den Tempel begeben, und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt, und woran ſie ihn wiedererkannt." Mit den ſehr verſchiedenen Fabeln wollen wir uns nicht aufhalten.

Es iſt ſchon bemerkt, daß Pythagoras auch ſeinen Bund von den ägyptiſchen Prieſtern angenommen hat. Gleich abzuſchneiden iſt die eine und die andere dieſer orientaliſchen, aus der Fremde genommenen, ungriechiſchen Vorſtellungen; die von dem griechiſchen Geiſte zu entfernt geweſen, als daß ſie Beſtand und Entwickelung haben konnten. Die Seelenwanderung war vorübergehend in Griechenland, hat kein philoſophiſches Intereſſe. Bei den Griechen iſt das Bewußtſeyn höherer freier Individualität ſchon zu ſtark geweſen, als daß die Vorſtellung hätte haf-

---

πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις.

*) Auch die Geten hatten Glauben an Unſterblichkeit, — ἀθανατίζοντας nennt ſie Herodot (IV, c. 93) —, und deswegen Tapferkeit.

**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 4 — 5, 14; *Porphyrius* §. 26 — 27; *Jamblichus c. XIV*, §. 63.

***) *Iliad. XVI. v.* 806 — 808; *XVII, v.* 45, *sqq.*

ten können, daß der freie Menſch, dieß fürſichſeyende Beifichſeyn übergehe in die Weiſe des Thieres. Sie haben zwar die Vorſtellung von Menſchen, die zu Quellen, Bäumen, Thieren u. ſ. w. geworden ſind; aber es liegt die Vorſtellung der Degradation dabei zu Grunde, es erſcheint als eine Strafe, als Folge von Vergehen.

Das Beſtimmtere über die ſogenannte Seelenwanderung des Pythagoras führt Ariſtoteles *) an, bei Gelegenheit, daß, „da die Seele dem Körper inwohne, nichts beſtimmt werde, aus welcher Urſache (διὰ τίν' αἰτίαν), und wie der Körper ſich verhalte (καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος). Denn wegen der Gemeinſchaft handelt die Eine, der Andere leidet: jene bewegt, dieſer wird bewegt; nichts hiervon geſchieht aber bei gegen einander Zufälligen (τούτων δ' οὐδὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν)." Ariſtoteles macht die Vorſtellung von der Seelenwanderung auf kurze Weiſe, nach ſeiner Manier, zu nichte. Er ſagt: „Nach den pythagoräiſchen Mythen nehme die zufällige Seele den zufälligen Körper an (τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα);" ſo daß alſo die Organiſation des Körpers für die Seele etwas Zufälliges ſey. „Es iſt ſo gut, als ob ſie ſagten, daß die Baukunſt Flöten annehme; denn Kunſt muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele des Körpers." Jede Kunſt hat aber ihre eigenen Werkzeuge; „Jedes muß ſeine Geſtalt haben (εἶδος καὶ μορφήν)." Die Weiſe des Leibes iſt nicht zufällig zu der Weiſe der Seele, und ebenſo nicht umgekehrt. Dieſe Zufälligkeit liegt in der Seelenwanderung: Die menſchliche Seele iſt auch thieriſche Seele. Ariſtoteles Widerlegung iſt genügend.

Die Idee der Metempſychoſe iſt Totalität, der innere Begriff geht dieſe Formen durch, — ewige Metempſychoſe, orientaliſche Einheit in Alles ſich geſtaltend; eben ſo iſt ſie philoſo-

*) De anima I, 3.

phisch. Hier haben wir nicht diesen Sinn, — etwa Dämmerung davon ist darin, aber verständige, bestimmte Nothwendigkeit: Die bestimmte Seele, ein Ding, durchwandere Alles. Die Seele ist das Selbstbewußte, Denkende, — jenes Ding gar nicht diese Seele. Die Seele ist eben nicht so ein Ding, wie die leibnitzische Monade, daß das Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird, — eine abstrakte, leere Identität. Es hätte kein Interesse in Ansehung der Unsterblichkeit.

3. Was nun die praktische Philosophie des Pythagoras betrifft, die diesen Bemerkungen nahe liegt: so ist uns von philosophischen Ideen hierüber Weniges bekannt. Aristoteles *) sagt von ihm, daß „er zuerst es versucht habe von der Tugend zu sprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, so konnte er keine eigenthümliche Theorie derselben bilden." Die Pythagoräer haben, wie zehn himmlische Sphären, so auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter Anderem beschrieben als „Zahl gleichmal gleich" (Potenz, ἰσάκις ἴσος), — als das sich selbst auf gleiche Weise Gleiche. So war die Gerechtigkeit eine Bestimmung der Zahl: eine gerade Zahl, die mit sich selbst multiplicirt immer gerade (gleich) bleibt. Die Gerechtigkeit ist allerdings das sich Gleichbleibende, — dieß ist eine ganz abstrakte Bestimmung, die auf Vieles paßt; aber dieß Konkrete ist mit solcher abstrakten Bestimmung nicht erschöpft.

So bestimmten sie nun das Physische, Sittliche durch Zahlen; aber hier wird denn Alles unbestimmt und oberflächlich, es geht der Begriff aus.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moralischen Denksprüchen sind, die aber mit Recht späteren Pythagoräern zuge-

*) Magn. Moral. I, 1.

schrieben werden. Sie sind von keiner Wichtigkeit, allgemeine, bekannte Sittenregeln; sie scheinen aber doch alt zu seyn. Sie fangen damit an, daß geboten wird „die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren;" und: „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen," ein Gegensatz zu den unsterblichen Göttern des Volksglaubens; die oberen und „die unteren" werden in den Eid zusammengefaßt. Sonst wird fortgefahren „Eltern zu ehren und Blutsverwandte"*) u. s. f., — nichts Ausgezeichnetes. Es sind Sittenlehren, in denen das Sittliche, Wesentliche auf eine einfach würdige Art ausgesprochen ist; aber dergleichen verdient nicht als philosophisch angesehen zu werden, obgleich es von Wichtigkeit ist bei dem Fortgange der Bildung.

Wichtiger ist der Uebergang der Form des Sittlichen zu dem Moralischen in seiner Existenz. Wie die physische Philosophie zu Thales Zeiten gleichzeitig vorzüglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten hatten: so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die spekulative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach, in einem bestimmten sinnlichen Wesen; und ebenso das sittliche Leben als das allgemeine vorhanden, als wirklicher Geist eines Volkes, Gesetze und Regierung desselben, — das Sittliche ebenso in die Wirklichkeit versenkt. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Spekulation aus der sinnlichen Realität erhoben, und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, — doch noch nicht vollständig; ebenso das sittliche Wesen herausgehoben aus der Wirklichkeit, — eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft.

---

*) *Gnomicorum poëtarum opera. Vol. I. Pyth. aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, v.* 1 — 4.

Wir werden überhaupt die praktische Philosophie eigentlich nicht spekulativ sehen werden, bis auf die neuesten Zeiten. Der pythagoräische Bund ist willkürliche Existenz, willkürliches Herausheben, nicht, wie Priesterinstitut, Theil einer Verfassung, sanktionirt, anerkannt im Ganzen. Pythagoras hat für seine Person, als Lehrer, sich isolirt, wie die Gelehrten. Solche Gebote, wie die zehn Gebote sind, wie die Sprüche der Weisen Griechenlands, wie die des Pythagoras in seinen goldenen Worten, und andere Sprüche, die seine Symbola genannt werden, können nicht für spekulative Philosophie oder eigentliche Philosophie gelten; so wenig als auf der anderen Seite physische Begriffe und Einsichten in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, und dergleichen. Ebenso wenig sind allgemeine Lebensregeln für etwas Spekulatives anzusehen; es ist nicht das Heterogene in seinem absoluten Gegensatz, das Andersseyn darin enthalten, und in seiner Einheit ausgesprochen. Das rein Spekulative ist nicht eine Verbindung wieder rein im Bewußtseyn, an und für sich entgegengesetzt dem Gegenstande, noch in der Natur an und für sich entgegengesetzt dem Bewußtseyn, — dieß die physikalischen Wissenschaften, jenes das praktisch-moralische Wissen; *) sondern: innerhalb des Elements des Bewußtseyns ein Thun des Bewußtseyns gegen ein Anderes, aber schon Einheit als Substanz gegenwärtig, — nicht die Form des Gleichgültigen, selbstständigen Andersseyns, das verknüpft wäre. Das sittliche Bewußtseyn ist wesentlich im Bewußtseyn, sofern es Bewußtseyn ist, — sofern es entgegengesetzt ist der Natur, dem Seyn; aber innerhalb des Bewußtseyns hat es als Bewußtseyn ebenso seine Realität oder sein Seyn. Das Volk, das allgemeine Bewußtseyn, der Geist eines Volkes ist die Substanz,

*) Im theoretischen Wissen geht es, ist etwas anders. Spekulation als Wesen ist Gedanke; innerhalb dieses abstrakten Gegensatzes des allgemeinen und einzelnen Bewußtseyns ist Wahrheit.

dessen Accidenz das einzelne Bewußtseyn ist; — aber dieß ist ebenso an und für sich. Das Spekulative ist, daß das Wesen des einzelnen Bewußtseyns der Geist des Volkes ist, das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtseyn, — und der Geist des Volkes sein Wesen im Bewußtseyn als solchem hat; es sind zwei Heterogene, Andersseyende, welche als Eins gesetzt werden. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf, wie Bewußtseyn und Natur, weil beide schon in der Sphäre des Bewußtseyns für uns eingeschlossen sind. Erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelnheit des Bewußtseyns, und thut Alles für sich.

Aber daß dem Pythagoras dieß wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, — davon sehen wir ein Beispiel daran, daß „ein Pythagoräer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete:“ „„Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats seyn wird (*πόλεως εὐνομουμένης γενηθείη*).““ *) Dieß ist eine große, wahrhafte Antwort. Das Individuum wird gebildet in der Familie, und nächstdem in seinem Vaterlande, — durch den Zustand desselben, der auf wahrhaften Gesetzen beruht. Diesem großen Principe, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegentheil die Erziehung vom Geiste der Zeit frei halten. Der abgeschlossene Bund kann im guten Staate nicht Statt finden. Der Mensch bildet sich dem Staate an; er ist die höchste Macht. Der Mensch kann sich ihm nicht entziehen; steht, wenn er sich auch absondern will, bewußtlos unter diesem Allgemeinen.

In eben diesem Sinne ist das Spekulative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dieß, daß die sittliche Idee Realität als dieser Bund erhalten sollte. Wie die Natur in

*) *Diog. Laërtius VIII*, §. 16.

den Begriff übergeht, und in den Gedanken erhoben wird: so geht der Gedanke, als Gedanke der bewußten Wirklichkeit, in die Realität, — daß er als Geist einer Gemeine vorhanden ist, und das einzelne Bewußtseyn, als nicht reales Bewußtseyn, in einem Bunde seine Realität erhält; so daß sein Wachsthum oder Nahrung, Selbsterhaltung eben dieß ist, in solcher Substanz zu seyn, und sich gegen sie so zu verhalten, daß es in ihr allgemeines Selbstbewußtseyn wird.

Wir sehen zu Thales Zeiten das Sittliche als allgemeine Staatsverfassung werden, wie sein theoretisches Princip ein ebenso allgemein wirkliches ist; bei Pythagoras das theoretische Princip aus der Wirklichkeit zum Theil in den Gedanken erhoben, — die Zahl ist ein Mittelding: ebenso das Sittliche aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit sich ausnehmen und zu einem Bunde, einer Gesellschaft werden, — die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit, und dem, daß der Einzelne als Einzelner für seine Sittlichkeit zu sorgen hat (Moralität), und sie als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem pythagoräischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der Kritik, die Aristoteles *) über die pythagoräische Zahlenform giebt, anführen. Aristoteles sagt mit Recht: „Wenn nur" (die Zahl oder) „die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zu Grunde gelegt wird: so sagen sie damit nicht, wie die Bewegung wird, und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände und Thätigkeiten der himmlischen Dinge." Dieser Mangel ist von Bedeutung. Die 1, 2, 3 sind todte, trockene Formen; aber Lebendigkeit, Bewegung ist

*) Metaphys. I, 8.

eine andere Beſtimmung, die darin fehlt. Es iſt ſo ein ganz abſtraktes dürftiges Princip. Zweitens ſagt er: „Es ſind aus den Zahlen nicht andere Beſtimmungen der Körper begreiflich, Schwere und Leichtigkeit," oder die Beſtimmungen als ganz verſchiedene Begriffe, — das Konkrete. Der Uebergang von einer Zahl zur konkreten Beſtimmung iſt in dieſer Weiſe nicht zu machen. „Sie ſagen es ſey keine Zahl, außer der an den himmliſchen Sphären;" z. B. alſo eine himmliſche Sphäre und dann wieder eine Tugend, ſittliche Eigenſchaft oder eine natürliche Erſcheinung auf der Erde ſind als ein und dieſelbe Zahl beſtimmt. An jedem Dinge oder Eigenſchaft kann jede der erſten Zahlen aufgezeigt werden; es hat die Momente an ihm. Aber inſofern die Zahl eine nähere Beſtimmung ausdrücken ſoll, ſo wird dieſer ganz abſtrakte quantitative Unterſchied ganz formell; wie wenn die Pflanze fünf ſey, weil ſie fünf Staubfäden hat. Es iſt ebenſo oberflächlich, als die Beſtimmungen durch Stoffe, Sauerſtoff u. ſ. w., oder durch Weltgegenden; ein Formalismus, dem ähnlich, wie man jetzt Tabellen, die Schemata von Elektricität, Magnetismus, Galvanismus, Kompreſſion und Expanſion, Männlichem und Weiblichem auf Alles anwenden will, — eine rein leere Beſtimmtheit, wo vom Realen die Rede ſeyn ſoll.

Dem Pythagoras und ſeinen Schülern werden außerdem viele wiſſenſchaftliche Gedanken und Entdeckungen zugeſchrieben, die uns jedoch nichts angehen. So ſoll er erkannt haben, „daß der Morgen- und Abendſtern derſelbe iſt;" *) „daß der Mond ſein Licht von der Sonne bekommt." **) Das Muſikaliſche iſt ſchon bemerkt. Am berühmteſten iſt jedoch der pythagoräiſche Lehrſatz; es iſt in der That der Hauptſatz in der Geometrie, er iſt nicht anzuſehen, wie irgend ein anderer Satz.

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 14.
**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 27.

Pythagoras soll eine Hekatombe geschlachtet haben bei Findung dieses Satzes; *) er hat die Wichtigkeit desselben eingesehen. Und merkwürdig mag es wohl seyn, daß seine Freude so weit gegangen, deshalb ein großes Fest anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren; der Mühe werth war es. Es ist Fröhlichkeit, Feier des Geistes (Erkenntniß), — auf Kosten der Ochsen.

Andere Vorstellungen, die von den Pythagoräern zufälliger Weise und ohne Zusammenhang angeführt werden, sind ohne philosophisches Interesse (nichts ist gleichgültiger, als was für Meinungen die Menschen gehabt haben), und nur erzählungsweise zu erwähnen. Z. B. daß „die Pythagoräer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einathme, und einen leeren Raum, der die Naturen von einander trenne, und die Scheidung im Kontinuirlichen und Diskreten macht; er sey zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur." **) Diogenes Laertius ***) führt ganz strohern (wie die Späteren überhaupt das Aeußerliche und Geistverlassene aufnehmen) noch Vieles an: „Die Luft (ἀέρα), welche die Erde umgiebt, sey unbeweglich" (ἄσειστον, wohl durch sich selbst) „und krankhaft, und was in ihr, Alles sterblich; die oberste aber sey in ewiger Bewegung, und rein und gesund" — (Andere: ein umgebendes Feuer) — „und in ihr Alles unsterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne seyen Götter; denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Ursache des Lebens. Der Mensch sey mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen theilhaftig. Daher Gott Vorsorge unserer habe.... Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Aether und belebe Alles; die Luft nennen sie den kalten Aether, das Meer und die

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 12.
**) *Arist. Phys. IV*, 6.
***) *Libr. VIII*, §. 26 — 28.

Feuchtigkeit den dichten Aether. Die Seele ſey ein Splitter," ein Abgeriſſenes „des Aethers (ἀπόσπασμα αἰθέρος)."

C. Die eleatiſche Schule.

Die pythagoräiſche Philoſophie hat noch nicht die ſpekulative Form des Ausdrucks für den Begriff. Zahlen ſind der Begriff, aber in der Weiſe der Vorſtellung, der Anſchauung, — Unterſchiede in der Form des Quantitativen, nicht als reine Begriffe ausgedrückt; eine Vermiſchung von beidem. Dieſer Ausdruck des abſoluten Weſens in einem Solchen, das ein reiner Begriff iſt, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens iſt das Nächſte, was wir ſehen, daß es nothwendig eintritt; und dieß finden wir in der eleatiſchen Schule. In ihr ſehen wir den Gedanken ſich ſelbſt frei für ſich ſelbſt werden; in dem, was die Eleaten als das abſolute Weſen ausſprechen, den Gedanken ſich ſelbſt rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen; damit den Gegenſatz des Denkens gegen die Erſcheinung oder das ſinnliche Seyn, — deſſen was an ſich iſt gegen das Für-ein-Anderes-Seyn dieſes Anſich: und an dem gegenſtändlichen Weſen den Widerſpruch, den es an ihm ſelbſt hat (die eigentliche Dialektik). Wenn wir zum Voraus darüber reflektiren, wie der Gang des reinen Gedankens beſchaffen ſeyn müſſe: ſo ergiebt ſich, daß α) der reine Gedanke (das reine Seyn, das Eins, als νοούμενον) in ſeiner ſtarren Einfachheit und Sichſelbſtgleichheit ſich unmittelbar ſetzt, — und alles Andere als das Nichtige; β) der zuerſt ſchüchterne Gedanke, — welcher, nachdem er erſtarkt, das Andere gelten läßt und ſich daran macht, — erklärt, daß er alsdann das Andere ebenſo in ſeiner Einfachheit auffaßt, und an dieſem ſelbſt ſeine Nichtigkeit aufzeigt; γ) er das Andere in der Mannigfaltigkeit ſeiner Beſtimmungen überhaupt ſetzt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der

Geſchichte ſehen. Dieſe eleatiſchen Sätze intereſſiren noch jetzt die Philoſophie, ſind nothwendige Momente, die in ihr vorkommen müſſen.

Es iſt zu dieſer Schule Xenophanes, Parmenides, Meliſſus und Zeno zu rechnen. Xenophanes iſt als der Stifter derſelben anzuſehen, Parmenides wird als ſein Schüler angegeben, und Meliſſus, vorzüglich aber Zeno als Schüler des Parmenides. Sie ſind in der That als eleatiſche Schule zuſammenzufaſſen. Später verliert ſie ihren Namen, heißt Sophiſtik, und auch ihr Lokal geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Meliſſus weiter ausgebildet, und ebenſo was dieſe gelehrt, hat dann Zeno vervollkommnet. Ariſtoteles *) charakteriſirt die drei erſten ſo: „Parmenides ſcheint das Eins dem Begriffe nach (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός) aufzufaſſen, Meliſſus der Materie nach (τοῦ κατὰ τὴν ὕλην); deshalb ſagt auch jener, es ſey begrenzt, dieſer, es ſey unbegrenzt. Xenophanes aber, der zuerſt unter ihnen den Satz des Einen ausgeſprochen (denn Parmenides wird als ſein Schüler angegeben), hat nichts deutlich dargeſtellt," über dieß Eine nichts weiter beſtimmt, „und keine dieſer Beſtimmungen berührt (οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικε οὐδετέρας ϑιγεῖν); ſondern in den ganzen Himmel" — (wie wir ſagen, ins Blaue hinein) — „ſehend, geſagt, Gott ſey das Eine. Xenophanes und Meliſſus ſind überhaupt etwas roher (μικρὸν ἀγροικότεροι); Parmenides aber dringt tiefer ein (μᾶλλον βλέπων)," — und er kommt zu beſtimmteren Begriffen. Von Xenophanes und Meliſſus iſt uns überhaupt weniger zu ſagen; beſonders, was von dieſem noch in Fragmenten und in Nachrichten Anderer auf uns gekommen, iſt noch in trüber Gährung, und es iſt weniger Bewußtſeyn über ſeine Begriffe vorhanden. Ueberhaupt waren die philoſophiſche Sprache und

*) Metaphys. I, 5.

Begriffe noch arm, und die Philoſophie hat erſt in Zeno ein reineres Ausſprechen ihrer ſelbſt erlangt.

1. Xenophanes.

Die Zeit, in die ſein Leben *) fällt, iſt beſtimmt genug und dieß iſt hinreichend, und es iſt gleichgültig, daß das Jahr ſeiner Geburt und ſeines Todes unbeſtimmt iſt. Er war überhaupt Zeitgenoſſe des Anaximander und Pythagoras. Von ſeinen näheren Schickſalen iſt nur dieß bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus ſeiner Vaterſtadt Kolophon in Klein-Aſien nach Großgriechenland flüchtete, und ſich vorzüglich zu Zankle (jetzt Meſſina) und Catana (noch jetzt Catanea) in Sicilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geſchichtsſchreiber der Philoſophie es einander nachſchreiben. Namentlich ſagt Tennemann, **) daß er ſich um die 61. Olympiade (536 v. Chr.) von Kolophon nach Elea begeben. Diogenes Laertius führt aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitauſend Verſe über die Koloniſation (Geſchichte) von Elea gemacht habe; woraus man alſo wohl geſchloſſen hat, daß er auch in Elea geweſen ſey. Ausdrücklich ſagt dieß Strabo ***) nur von Parmenides und Zeno, die er pythagoräiſche Männer nennt. Erſt von dieſen beiden hat daher auch die eleatiſche Schule ihren Namen. †) Xenophanes wurde bei hundert Jahr alt und

*) Diog. Laërt. IX, §. 18 — 20.

**) *Band I, S.* 151 *u.* 414.

***) Libr. VI, ab init.: *κάμψαντι δ' ἄλλος συνεχὴς κόλπος, ἐν ᾧ πόλις, ἦν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιεῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἔλλην, ἀπὸ κρήνης τινός· οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν· ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο, ἄνδρες Πυθαγορεῖοι. δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους, καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.*

†) Cicero: Acad. Quaest. IV, 42: princeps Xenophanes, quem modo nominavi: deinde eum secuti Parmenides et Zeno: itaque ab his Eleatici philosophi nominabantur.

erlebte noch die mediſchen Kriege (Ol. 72, 3, 490 v. Chr. Schlacht bei Marathon). Er iſt arm geweſen, hatte nicht die Mittel ſeine Kinder zu begraben; ſondern habe ſie mit eigenen Händen verſcharrt. Nach Einigen hatte er keinen Lehrer, Andere nennen Archelaus, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch übet die Natur (*περὶ φύσεως*) geſchrieben, — der allgemeine Gegenſtand und Titel damaliger Philoſophie; einzelne Verſe ſind uns davon aufbehalten, die noch kein Raiſonnement zeigen. Profeſſor Brandis *) in Bonn hat ſie geſammelt mit den Fragmenten des Parmenides und Meliſſus. Die älteren Philoſophen haben in Verſen geſchrieben; Proſa iſt viel ſpäter. Den Theophraſtus führt Simplicius an als den, aus dem er genommen, was er von Xenophanes ſagt. Wegen der unbehülflichen und gährenden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero **) ſie minus boni versus.

Was nun ſeine Philoſophie betrifft, ſo hat zuerſt Xenophanes das abſolute Weſen als das Eine beſtimmt: „das All ſey Eins.“ Er nannte dieß auch Gott: „und Gott allen Dingen eingepflanzt, und er ſey“ unſinnlich, „unveränderlich,“ ***) ... „ohne Anfang, Mitte und Ende,“ unbewegt.†) In einigen Verſen des Xenophanes heißt es: „Ein Gott iſt der größte unter den Göttern und Menſchen, weder an Geſtalt den Sterblichen vergleichbar, noch an Geiſt;“ ††) und: „Ueberall ſieht er, überall denkt er, überall hört er;“ — zu welchen Worten Diogenes Laertius noch hinzufügt: „Alles

*) Commentationum Eleaticarum P. I. Altonae 1813.

**) *Acad. Quaest. IV*, 23.

***) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, 33, §. 225: *ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι· et sqq.*

†) *Simpl. ad Phys. Arist. p. 5 b — 6; Plut.: De plac. philos. II*, 4.

††) Clemens Alexandrinus: Stromata V, 14, p. 714, ed. Potter:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα.

ist Denken und Vernunft." *) In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objektive Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoräer reflektirten ebenso wenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten auch ihr Wesen, die Zahl als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraktion als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjektive, tritt auf die Seite des Bewußtseyns, und das Wesen wird das Unbewegte.

Hiermit hat Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, Veränderung, Bewegung u. s. f. die Wahrheit abgesprochen; jene Bestimmungen gehören nur der sinnlichen Vorstellung an. Das Princip ist: Es ist nur das Eine, es ist nur das Seyn. Das Eins ist hier das unmittelbare Produkt des reinen Gedankens; in seiner Unmittelbarkeit ist es das Seyn. Die Bestimmung des Seyns ist für uns bekannt, trivial; Seyn ist ein Hülfszeitwort in der Grammatik; aber wenn wir so vom Seyn und vom Eins wissen, so stellen wir es als besondere Bestimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles Andere keine Wirklichkeit, kein Seyn überhaupt hat, nur Schein ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen; wir wissen von Gott als Geist. Aber die Griechen hatten nur die sinnliche Welt vor sich, diese Götter in der Phantasie; so hatten sie in der sinnlichen Welt nichts Höheres vor sich, standen isolirt. Und indem sie darin keine Befriedigung finden, werfen sie dieß Alles weg als ein Unwahres, und kommen so zum reinen Gedanken. Es ist dieß ein ungeheurer Fortschritt; und der Gedanke ist so eigentlich das erste Mal frei für sich in der eleatischen Schule hervorgetreten.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 144: *Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Diog. Laërt. IX, §. 19: *σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἄϋδιον.*

Wie dieß das Erſte iſt, ſo iſt es auch das Letzte, worauf der Verſtand zurückkommt, — wie dieß die neueſte Zeit beweiſt, wo Gott nur gefaßt wird als das höchſte Weſen, als abſtrakte Identität. Wenn wir von Gott ſagen: Dieſes höchſte Weſen ſey außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es iſt, ſo iſt er das Beſtimmungsloſe. Wüßten wir Beſtimmung, ſo wäre dieß ein Erkennen; ſo aber müſſen wir alle Beſtimmungen verſchwinden laſſen. Dann iſt das Wahrhafte nur, daß Gott iſt der Eine, — nicht in dem Sinne, daß nur Ein Gott iſt (dieß iſt eine andere Beſtimmung), ſondern daß er nur iſt dieß mit ſich ſelbſt Gleiche; darin iſt denn keine andere Beſtimmung enthalten, als in dem Ausſpruche der eleatiſchen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, ſondern auch durch philoſophiſche Vorſtellungen und Prädikate von Gott, — bis zu dieſer Alles vernichtenden Abſtraktion; aber der Inhalt, das Reſultat iſt daſſelbe.

Damit hängt das dialektiſche Raiſonnement der Eleaten aufs Genaueſte zuſammen. Sie haben nämlich näher bewieſen, daß nichts entſteht und vergeht. (Dieſe Ausführung gehört vornehmlich dem Zeno an.) Daß die Veränderung nicht iſt, oder ſich widerſpreche, haben ſie auf folgende Weiſe gezeigt, die dem Xenophanes zugeſchrieben wird. Dieß Raiſonnement findet ſich bei Ariſtoteles *) in ſeinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchſt korrupten Werke über Xenophanes, Zeno und Gorgias. Aber da der Anfang fehlt, worin geſagt iſt, weſſen Raiſonnement es iſt, ſo ſind nur Vermuthungen für Xenophanes. Es iſt zu bemerken, daß es allein auf die Ueberſchrift ankommt, ob Ariſtoteles die Philoſophie des Xenophanes vorträgt. Die Schrift fängt an: „Er ſagt;“ es iſt kein Name genannt. Andere Handſchriften haben andere Ueberſchriften. Xenophanes wird in die-

*) De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 1.

ſer Schrift ſo erwähnt (eine Meinung von ihm),*) daß es ſcheinen ſollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Ariſtoteles Angeführte er dem Xenophanes zuſchriebe, er anders davon ſprechen würde. Es iſt möglich, daß Meliß, — oder Zeno gemeint iſt, wie die Inſchrift auch häufig lautet. Es iſt eine gebildetere Dialektik, mehr Reflexion darin, als, nach den Verſen, von Xenophanes zu erwarten iſt. Da Ariſtoteles ausdrücklich ſagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich beſtimmt: ſo iſt das gebildete Raiſonnement, welches im Ariſtoteles enthalten iſt, wohl dem Xenophanes abzuſprechen. Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, daß Xenophanes ſelbſt ſeine Gedanken noch nicht ſo geordnet und beſtimmt auszuſprechen wußte, als ſie hier angegeben ſind. Dort heißt es nun:

„Wenn etwas iſt (εἴ τί ἐστι), ſo iſt es ewig“ (unſinnlich, unwandelbar, unveränderlich, ἀΐδιον). Ewig iſt ungeſchickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, miſchen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon iſt die Rede, dieß ἀΐδιον oder Ewige ſey das Sichſelbſtgleiche, rein Gegenwärtige, ohne daß Zeitvorſtellung hereinkomme. Es iſt, — Entſtehen und Werden iſt ausgeſchloſſen; wenn es entſtändt, ſo entſtände es aus dem Nichts oder aus dem Seyn. „Es iſt unmöglich, daß etwas aus dem Nichts entſtehe. Möge nun Alles entſtanden ſeyn oder nur nicht Alles ewig ſeyn, — in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entſtehen. Denn wenn Alles entſtanden wäre, ſo würde vorher Nichts geweſen ſeyn. Wenn nur Einiges das Seyende wäre, aus welchem das Uebrige entſpränge: ſo würde dieß Eins,“ aus welchem das Uebrige (Erſcheinende) entſpränge: „mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde ſo aus dem Nichts ſeiner ſelbſt entſtehen; denn im Wenigern iſt nicht ſein Mehr, noch im Kleineren ſein Größeres enthal-

*) *cap.* 2.

ten." .. „Ebenso wenig kann etwas aus dem Seyenden entstehen; sondern das Seyende ist ja schon, es entsteht nicht aus dem Seyenden," *) — ich setze das Seyende schon voraus; es giebt keinen Uebergang ins Ungleiche. „Als ewig ist das Seyende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worein es aufhörte." **) Tennemann ***) sagt: „Weil er das Entstehen unbegreiflich gefunden;" — es hat keine Wahrheit, ist nicht. „Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen," also einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Anderen, es käme aus diesem Nichts her. „Dieß Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dieß Eine ist ebenso unbeweglich; denn es bewegt sich nicht, da es nicht in etwas übergeht (μὴ ἐς τι ὑποχωρῆσαν), — übergehend aber würde es sich in das Volle oder in das Leere bewegen müssen: in das Volle nicht, dieß ist unmöglich, — in das Leere ebenso wenig, denn dieß ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos und gesund ἄνοσον), nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit Anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlössen in sich, daß das Nichtseyende entstehe, und das Seyende vergehe; was unmöglich ist." Es ist also Widerspruch aufgezeigt, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt nun Xenophanes die Meinung entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtseyn, als in ein Meinendes. Es ist nothwendig dieß zu sagen, was Xenophanes, — wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädikatlose Absolute festge-

*) *cf. Simplicius in Phys. Arist. p. 22, b.*

**) cf. Diog. Laërtius IX, §. 19: πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστιν.

***) *B. I, S.* 156.

halten wird. „In der ſinnlichen Anſchauung ſey das Gegentheil für uns vorhanden, — nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entſtehen und Vergehen, und Vermiſchung. Dadurch tritt nun jenes erſte Wiſſen neben dieſe zweite, welche ebenſo viel Gewißheit für das gemeine Bewußtſeyn hat, als das Erſte.“ Xenophanes ſcheint für das Eine oder das Andere nicht entſchieden zu haben; ſondern — ſchwebend zwiſchen Beiden — darauf das Erkennen der Wahrheit eingeſchränkt zu haben: Daß überhaupt zwiſchen zwei entgegengeſetzten Wiſſen die wahrſcheinlichere Meinung vorzuziehen ſey, aber daß dieß Vorgezogene ſelbſt nur für die ſtärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzuſehen ſey. So drückt ſich Ariſtoteles *) über ihn aus.

Skeptiker ſahen darin die Anſicht von der Ungewißheit aller Dinge. Und Verſe dieſes Sinnes führt Sextus **) einige Mal an:

„Keiner hat je was Klares gewußt; noch wird er es jemals
Wiſſen, was von den Göttern ſowohl ich ſag' als vom Weltall.
Denn wenn ihm auch es glückte, daß er das Vollkommenſte ſpräche,
Wüßt' er es ſelbſt doch nicht; denn auf Allem haftet die Meinung.“

Sextus verallgemeinernd erklärt dieß ſo: „Wie wenn wir uns vorſtellen, daß in einem Hauſe, worin ſich viel Koſtbarkeiten befinden, Mehrere das Gold bei Nacht ſuchten: ſo würde jeder mei-

---

*) *de Xenophane etc. c. 1.*

**) adv. Matth. VII, §. 47 — 52, 110, 111; *VIII*, §. 326; *Pyrrh. Hyp. II, c. 4, §. 18:*

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν· οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δοκὸς δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται...

ὥςε κριτήριον γίνεσθαι... τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω.

nen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wissen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenso treten die Philosophen in diese Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu suchen; wenn sie auch sie erreichten, so würden sie doch nicht wissen können, sie erreicht zu haben."

Das xenophanische unbestimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß Keiner das wisse, was er (Xenophanes) hier bekannt mache. Sextus legt es adv. Log. I, 110 so aus, daß „Xenophanes nicht alle Erkenntniß (κατάληψιν) aufhebe, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche (ἀδιάπτωτον); das meinende Wissen (τὴν δοξαστήν) aber übrig lasse. Dieß sagt er darin:" „„Auf Allem haftet die Meinung."" „So daß das Kriterium nach ihm die Meinung, d. h. das Wahrscheinliche ist, nicht das Feste und Sichere. Parmenides aber, sein Freund, verdammte die Meinung." Allein konsequent, seinem Einen gemäß, ist das Aufheben der Vorstellungen, das er im Vorhergehenden dialektisch thut: Allein offenbar sey, Niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewußt, daß dieß das Wahre sey, — die Meinung hafte auf Allem, es sey für einen Solchen auch nur eine Meinung.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtseyn: ein reines Bewußtseyn und Bewußtseyn des Wesens, und ein Bewußtseyn der Meinung; jenes war ihm das Bewußtseyn des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält, es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt: so spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter Anderem: „Wenn die Stiere und Löwen Hände hätten, um Kunstwerke zu vollbringen, wie die Menschen, so würden sie die Götter ebenso zeichnen und ihnen einen solchen

Körper geben, wie die Gestalt, die sie selber haben." *) Auch schmäht er über des Homer und Hesiodus Vorstellungen von den Göttern: „Homerus und Hesiodus haben den Göttern alles angehängt, was bei den Menschen Schande und Tadel verdient, Stehlen, Ehebrechen und einander Betrügen." **)

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als das Einfache bestimmte, das aber, was ist, durchdringt, in ihm unmittelbar gegenwärtig ist: so philosophirt er auf der anderen Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur Theils Fragmentarisches überliefert ist, Theils haben solche physikalische Meinungen auch kein großes Interesse; sie sollten auch keine spekulative Bedeutung mehr haben, so wenig als bei unseren Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt, „aus Erde ist Alles, und in Erde endigt Alles:" ***) so hat dieß nicht den Sinn, als ob darin das Wesen (die physischen Principien), wie in dem thaletischen Wasser ausgesprochen seyn sollte; wie Aristoteles ausdrücklich sagt, daß Keiner die Erde als das absolute Princip angesehen.

2. Parmenides.

Parmenides ist eine ausgezeichnete Figur in der eleatischen Schule. Er war nach Diogenes aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem Leben ist indessen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes ge-

---

*) *Brandis comment. eleat. P. I, p.* 68.

**) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσιοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε, καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

***) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 313, 314; Simplic. in Phys. Arist. p. 41:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.
Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. —
Γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.

weſen, giebt Ariſtoteles (Metaph. I, 5) nur als eine Sage. Sextus Empirikus *) nennt ihn einen Freund (γνώριμος) des Xenophanes. Diogenes Laertius **) berichtet näher, „er habe den Anaximander gehört, auch den Xenophanes, ſey dieſem jedoch nicht gefolgt“ (οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ, was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen ſcheint); „er habe aber mit Aminias und Diochätes, dem Pythagoräer, gelebt, ſey dieſem mehr gefolgt, und habe ſich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen laſſen.“ Daß ſein Leben überhaupt zwiſchen Xenophanes und Zeno fällt, ſo daß er mit ihnen gleichzeitig, nur jünger als jener und älter als dieſer war, iſt ausgemacht. Nach Diogenes ***) blühte er um die 69. Olympiade (504 — 501 v. Chr.). Am wichtigſten iſt ſeine Reiſe nach Athen mit Zeno, wo Plato ſie mit Sokrates ſich unterreden läßt. Das iſt im Allgemeinen anzunehmen; was jedoch daran geſchichtlich iſt, iſt nicht auszumitteln. Im Theätet †) läßt Plato den Sokrates zu der Aufforderung, das Syſtem der Eleaten zu prüfen, ſagen: „Den Meliſſus und die Anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, ſcheue ich mich hart mitzunehmen (φορτικῶς σκοπῶμεν), weniger aber als den Parmenides. Denn dieſer ſcheint mir, um mit Homer zu ſprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen (κατὰ τὸ τοῦ Ὁμήρου· αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε); denn ich habe Gemeinſchaft mit dem Mann gehabt, und ſchöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung, und er ſchon ſehr alt geweſen.“ Und im platoniſchen Dialog Parmenides, wo die ſich unterredenden Perſonen bekanntlich Parmenides und Sokrates ſind, werden die hiſtoriſchen

*) *adv. Math. VII*, §. 111.

**) Libr. IX, §. 21: ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ καὶ Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ, ... γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούσιος, ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.

***) *Libr. VIII*, §. 23.

†) Theaetetus p. 183 (263, ed. Bekk.); *Sophista p.* 217 (*p.* 127).

Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt:*) „Parmenides sey schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünf und sechzig Jahr alt, Zeno nahe an vierzig.“ Man setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460 — 457 v. Chr.).**) So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu seyn, um solche Dialoge, wie Plato sie angiebt, geführt zu haben; — auch gehört die Hauptsache dieses im Geiste der eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Plato selber an. Sonst wissen wir von Parmenides Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß.***) Auch finden wir in dem πίναξ des Cebes (gegen den Anfang) „ein parmenideisches Leben“ sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, daß Plato dort, wo bestimmt von der eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissus und Parmenides erwähnt. Und wenn wir diesen Umstand allen bereits angeführten hinzufügen, so scheint dem Parmenides das eigentlich zuzugehören, was von Xenophanes angegeben worden. Daß übrigens sonst Plato in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle giebt, und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, — dieß gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz, aus Nichts wird Nichts, das Entstehen und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negirt ist: so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Seyn und Nichtseyn bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtseyn auf.

---

*) *p. 127, Steph. (p. 4, ed. Bekk.).*
**) *Tennemann, Band I, Seite 415.*
***) *Diog. Laërt. IX, §. 23; et Casaubonus ad h. l.*

Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment *) ist ein allegorischer Eingang zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit, und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

„Rosse, die mich trugen, so wie ihr Muth sie antrieb, brachten mich auf den gepriesenen Weg der Göttin, die den wissenden Mann dem Reiche der Wahrheit entgegen leitet. Jungfrau'n" — die Sinne **) — „wiesen die Bahn. Es tönte die heiße Achse in den Büchsen der Räder, als des Helios Töchter" — das sollen die Augen seyn ***) — „herbei eilten, die Wohnung der Nacht verlassend; zum Lichte sich drängend, hoben sie mit den Händen den Schleier, da wo die Thore der Wege des Tages und der Nacht sind. Die himmlischen Jungfrauen näherten sich den großen Pforten, deren gedoppelte Schlüssel die vielstrafende Dike (πολύποινος) hält. Sie reden mit freundlichen Worten ihr zu, und bewogen sie, ungesäumt von den Thoren den eichelförmigen Riegel wegzuschieben. Drauf thaten der Pforten gähnende Weite sie auf; und die Jungfrau'n trieben Rosse und Wagen durchs offne Thor. Wohlwollend empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte, und sprach zu mir die Rede: O Du, von unsterblichen Lenkern und Rossen hierher geführt in meine Wohnung, sey willkommen; denn kein böses Geschick hat Dich dieses Pfads gebracht (wahrlich, er liegt

*) Sext. Empiricus: adv. Math. VII, §. 111.
**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 112.
***) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 113.

von der Menschen Heerstraße weit entfernt), sondern Themis und Dike. Alles sollst Du erkunden, sowohl der überredenden Wahrheit unwankendes Herz (ἦτορ), als auch der Sterblichen Meinungen, in denen kein wahres Wissen (πίστις ἀληθής) ist. Aber von diesem Wege halte fern den forschenden Gedanken, nicht nöthige Dich die vielversuchte Gewohnheit auf diesem Weg dem unbedachtsamen Aug' und dem schallenden Ohr und der Zunge zu folgen. Nur mit der Vernunft mußt Du die vielgeprüfte Lehre erwägen, die ich Dir sagen werde. Den Weg verfehlt allein die Begierde."

Hierauf entwickelt die Göttin nun Alles: das doppelte Wissen 1) des Denkens, der Wahrheit, und 2) der Meinung, als die zwei Theile des Gedichts. In einem anderen Fragmente *) ist uns der Haupttheil dieser Unterweisung aufbehalten: „Vernimm," spricht die Göttin, „welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Seyn, und daß nicht ist das Nichtseyn, — dieß ist der Ueberzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, daß das Seyn nicht ist, und daß nothwendig das Nichtseyn, — von diesem sage ich Dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtseyn kannst Du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen." Das Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen.

„Es ist nothwendig, daß das Sagen und Denken das Seyende ist; denn das Seyn ist, aber das Nichts ist gar nicht." Dieß ist die kurze Bestimmung, und in dieß Nichts fällt die Negation überhaupt, in konkreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; omnis determinatio est negatio ist der große Satz des Spinoza. Parmenides sagt, welche Form auch

*) *Proclus in Timaeum p.* 29, *b*, (*Brandis l. l. p.* 103, *sqq.*); Simplicius in Arist. Phys. p. 25, a.

das Negative annehmen mag, es ist gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist „der Weg des Irrthums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen. Rathlosigkeit in ihren Gemüthern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und staunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Seyn und das Nichtseyn für dasselbe halten, und dann wieder nicht für dasselbe;" der Irrthum ist, sie miteinander zu verwechseln, ihnen denselben Werth zu geben, — oder es zu unterscheiden, als ob das Nichtseyende das Begrenzte überhaupt wäre. „So windet ihrer Aller Weg sich in sich selbst wieder zurück;" *) er ist eine sich immer widersprechende, sich auflösende Bewegung. Der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dieß für das Wesen, jetzt sein Gegentheil, und dann wieder eine Vermischung von beiden, — ein beständiger Widerspruch.

„Die Wahrheit ist aber nur das Ist. Dieß ist unerzeugt und unvergänglich, ganz, Eines Geschlechts (μουνογενές), unbewegt und ohne Ende. Es war nicht, noch wird es seyn, sondern jetzt ist Alles zugleich, — Ein Zusammenhang. Denn welche Geburt (γέννην) wolltest für dasselbe Du suchen? Wie und woher sollte es vermehrt seyn? Daß aus dem Nichtseyenden, werde ich Dir nicht erlauben weder zu sagen, noch zu denken; denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß das Ist nicht ist. Welche Nothwendigkeit (χρέος) hätte später oder früher es aus dem Nichts anfangen lassen? So muß es durchaus (πάμπαν) nur seyn, oder nicht; noch wird die Stärke der Ueberzeugung jemals aus dem Nichtseyenden etwas Anderes entstehen lassen." **) „So ist Entstehen verschwunden (ἀπέσβεσται) und Untergang unglaublich (ἄπιστος). Das Seyn ist nicht trennbar; denn es ist ganz sich selbst gleich. Es ist nicht irgendwo mehr, sonst hinge es nicht zusammen; — noch weniger, sondern Alles ist voll vom

*) Simplicius in Phys. Arist: p. 19, a; et 25, a et b.
**) Simplicius l. l. p. 17, a; p. 31, a.

Seyenden. Das All ist Zusammenhang; denn Seyendes fließt mit dem Seyenden zusammen. Es ist unveränderlich, ruht in sich selbst (κεῖται), ist fest in sich selbst, — in den Grenzen der festen Bande von der starken Nothwendigkeit gehalten. Daher kann man nicht sagen, es sey endlos (ἀτελεύτητον); denn es ist ohne Mangel, aber nichtseyend entbehrte es Alles." *) Dieses Seyn ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Nothwendigkeit gehalten ist. Aristoteles schreibt dem Parmenides so das Begrenzen (πεπερασμένον) zu. Grenze ist unbestimmt, in welchem Sinne es zu nehmen. Bei Parmenides ist dieß absolut Begrenzende aber die schlechthin in sich bestimmte absolute Nothwendigkeit (ἀνάγκη, δίκη). Es ist von Wichtigkeit, daß er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen.

„Das Denken und das um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seyende, in welchem es sich ausspricht" (manifestirt, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), „wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts seyn, außer dem Seyenden."**) Das ist der Hauptgedanke. Das Denken producirt sich, was producirt wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Seyn identisch, denn es ist nichts außer dem Seyn, dieser großen Affirmation. Plotin,***) indem er dieß anführt, sagt, „daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seyende nicht in den sinnlichen Dingen setzte."

Die Sophisten folgerten daraus: „Alles ist Wahrheit, es giebt keinen Irrthum; denn Irrthum ist das Nichtseyende, das nicht zu denken ist." Mit Parmenides hat das eigentliche Phi-

*) Simplicius l. l. p. 31, b.

**) Simplicius l. l. p. 19.

***) Ennead. V, libr. I, c. 8: *Παρμενίδης ἥπτετο τῆς τοιαύτης δόξης κάθοσον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν αἰσθητοῖς ἐτίθετο· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι λέγων, καὶ ἀκίνητον δὲ λέγει τοῦτο.*

loſophiren angefangen, die Erhebung in das Reich des Ideellen iſt hierin zu ſehen. Ein Menſch macht ſich frei von allen Vorſtellungen und Meinungen, ſpricht ihnen alle Wahrheit ab und ſagt, nur die Nothwendigkeit, das Seyn iſt das Wahre. Dieſer Anfang iſt freilich noch trübe und unbeſtimmt; es iſt nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieß Erklären iſt die Ausbildung der Philoſophie ſelbſt, die hier noch nicht vorhanden iſt. Damit verband ſich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man dieſe Beſtimmungen nimmt, wie ſie gelten: ſo kommt man auf Widerſprüche.

Ferner haben wir bildliche Darſtellungen des Parmenides. So wie von dem All des Seyns geſprochen wird, ſo kommt auch die Form vor: „Weil die äußerſte Grenze (*πεῖρας πύματον*) des Seyns vollkommen iſt, ſo iſt es von allen Seiten her der Maſſe einer wohlkreiſenden Kugel gleich (*εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ*), von der Mitte her allenthalben ſich in Gleichgewicht haltend (*μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*); denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort ſeyn. Denn es iſt kein Nichtſeyendes, das ihm wehrte zum Gleichen hinzudringen," — zur Einheit mit ſich ſelbſt zu kommen; „und es iſt kein Seyendes, wo es leer vom Seyenden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel iſt: ſo iſt es allenthalben auf dieſelbe Weiſe ſich gleich (*ἶσον ὁμῶς*) in ſeinen Beſtimmungen." *) Plotin **) ſagt: „Er vergleiche das Seyn mit der Kugelgeſtalt, da es Alles in ſich begreife, und das Denken nicht außerhalb deſſelben, ſondern in ihm enthalten ſey;" die Kugelgeſtalt iſt die ſich gleich tragende. Und Simplicius: „Man müſſe ſich nicht wundern; denn wegen der poeti-

*) Simplicius l. l. p. 27, b; 31, b.

**) Ennead. V, libr. I, c. 8: *τὸ ὂν σφαίρης ὄγκῳ ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα, καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.*

schen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiktion (πλάσματος)." Uns fällt dabei sogleich ein, daß die Kugel begrenzt (überdieß im Raume) ist, und daher ein Anderes darüber seyn muß. Der Begriff der Kugel ist doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte. Also ist es kein konsequentes Bild.

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die Lehre der menschlichen Meinungen, das täuschende System der Welt hinzu: *). „Die Menschen setzten zwei Formen in ihren Meinungen, deren die eine nicht seyn sollte, und worin sie sich geirrt haben. Sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt von einander, entgegen. Das Eine das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch (ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν), aber nicht mit dem Anderen identisch, sondern auch jenes für sich. Gegenüber das Nächtliche, oder das dichte und schwere Wesen." Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. „Aber da Alles Licht und Nacht genannt wird, und die Bestimmungen derselben den einen und den andern Dingen zukommen: so ist Alles zugleich erfüllt von Licht und dunkeler Nacht, die beide gleich sind, da Nichts ohne Beide ist." Wie Aristoteles **) und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmüthig dieß zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Principe aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung Alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Thätige, Belebende, — die Nacht, das Kalte als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf pythagoräische Weise, — wie ihn denn Strabo einen ἀνὴρ Πυθαγορεῖος nennt, — in sol-

*) Simplicius l. l. p. 7, b; 39, a.
**) Metaphys. I, 3 et 5.

gender Vorſtellung: *) „Es ſeyen Kronen (στεφάναι) über einander (ἐπαλλήλους) geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten (ἀραίου), die andere aus dem Dichten (πυκνοῦ) ſey; zwiſchen welchen andere, die aus Licht und Finſterniß gemiſcht ſeyen, ſich befänden.“ ... („Die engeren ſeyen aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht.“) ... „Was ſie aber alle zuſammenhalte, ſey ein Feſtes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone ſey; und die mittelſte der undichten wiederum eine feurige. Die mittelſte unter den gemiſchten aber ſey die Göttin“ (δαίμων, Natur), „die Alles regiert (κυβερνήτης), der Vertheiler (κληροῦχος), die Dike und die Nothwendigkeit. ... Denn ſie ſey von aller irdiſchen Erzeugung und Vermiſchung das Princip (der Urheber); welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt ſich zu vermiſchen treibt.“ ... „Sie habe den Amor ſich zum Gehülfen angenommen,“ und aus dieſem alle Götter erzeugt. **) Weiter heißt es: „Die Luft ſey eine Abſcheidung (ἀνάπνοή) der Erde, das Ausathmen des Feuers die Sonne und die Milchſtraße, aus Luft und Feuer gemiſcht der Mond“ u. ſ. w.

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weiſe anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte; was allerdings zunächſt als Materialismus erſcheinen könnte. Theophraſt ***) bemerkt nämlich in dieſer Hinſicht: „Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber beſtimmt, ſondern nur daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntniß nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern beſtimmt ſey; denn jenachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein an-

*) *Plutarch. de plac. Philos. II, 7; Eusebius XV, 38; Stobaeus Ecl. Phys. c. 23, p. 482 — 484;* Simplicius l. l. p. 9, a; 7, b.

**) *cf. Brandis l. l. p. 162.*

***) de sensu, p. 1. ed. Steph. 1557. (citante Füllebora p. 92.)

derer: besser und reiner sey der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Ebenmaßes."

„„Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden *) Gliedern die Mischung,
Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt; da dasselbe,
Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder Natur ist,
Allen sowohl als dem All; denn das Meiste ja ist der Gedanke.““

„So nimmt er also Empfinden und Denken als dasselbe; und läßt Gedächtniß und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen. Wenn sie sich aber in der Mischung gleich kommen, ob dieß das Denken sey, oder nicht, und welcher Zustand dieß sey, — das läßt er unbestimmt. Daß er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt: Das Todte empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seyende eine gewisse Erkenntniß (*γνῶσίν τινα*)." In der That ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegentheil des Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Theilen, unabhängigen Kräften — (das hölzerne Pferd der Sinne) — zusammenzusetzen.

3. Melissus.

Es ist wenig von ihm zu sagen. Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Er wird Schüler des Parmenides genannt; **) allein dieß Schüler-Seyn ist etwas Unbestimmtes. Es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier, wie Pythagoras; sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke. Es wird

*) *πολυπλάγκτων.*
**) *Diog. Laërt. IX, §. 24.*

von Plutarch *) angeführt, daß er, als Admiral der Samier, in einer Schlacht über die Athenienser einen Sieg davon getragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.). Es ist in Ansehung der Philosophie wenig von ihm zu bemerken. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur hat Simplicius **) mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen, wie des Parmenides, nur zum Theil etwas ausgeführter zeigen. Es wäre die Frage, ob das, was bei Aristoteles dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht ihm angehöre; in der Form sieht es zu gebildet, nicht nur für Xenophanes, sondern selbst für Parmenides aus.

Nur Aristoteles giebt dieß Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides an, daß nämlich α) „Parmenides das Eins dem Begriffe nach (κατὰ λόγον), Melissus der Materie nach (καθ' ὕλην) aufzufassen scheine;" — jener das Wesen als Wesen des Gedankens, dieser als Materie. Allein eben im reinen Wesen, Seyn, Eins fällt dieser Unterschied hinweg; es ist sowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissus selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben. Und es müßte nur in der Weise ihres Ausdrucks seyn, wodurch der Eine — (μᾶλλον φορτικός)***) — es mehr so aufgefaßt zu haben scheinen könnte.

Oder darin daß β) „Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissus aber als unbegrenzt." Wenn Parmenides das Eins in der That als begrenzt bestimmt hätte, so widerspräche dieß unmittelbar seiner Philosophie; denn die Grenze ist das Nichtseyn des Seyns, — er setzte das Nichtseyn. Allein wenn Parmenides von Grenze spricht, so sehen wir über-

*) *in Pericle c. 26.*
**) *l. l. p. 7, et sqq.*
***) *Arist. Phys. I, 2.*

haupt, daß seine poetische Sprache nicht überall bestimmt ist; und dann Grenze, als reine Grenze, ist selbst einfach, absolute Negativität. Das Seyn, als einfach, ist absolute Grenze von Allem, was sonst gesagt und gesetzt wird; d. h. in ihm ist alles Andere aufgehoben. Die Nothwendigkeit ist ebenso diese reine Negativität, reine Bewegung in sich selbst (obgleich unbewegt als Gedanke), — absolut das Gegentheil, an sein Gegentheil gebunden.

γ) Oder darin, daß Parmenides eine Wissenschaft der Meinung (oder der Wirklichkeit) zugleich aufstellte, der also das Seyn als Wesen für den Gedanken mehr entgegen stände.

4. Zeno.

Zeno's Eigenthümlichkeit ist die Dialektik. Er ist der Meister der eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird, — der Anfänger der Dialektik. Nämlich in den bisherigen Eleaten sehen wir nur den Satz: „Das Nichts hat keine Realität, ist gar nicht, und was Entstehen und Vergehen ist, fällt also hinweg." Hingegen bei Zeno sehen wir zwar auch eben solch Setzen, — und Aufheben dessen, was ihm widerspricht; aber wir sehen zugleich nicht mit dieser Behauptung anfangen, sondern die Vernunft den Anfang machen, — ruhig in sich selbst an demjenigen, was gesetzt wird als seyend, seine Vernichtung aufzeigen. Parmenides behauptete: „Das All ist unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtseyn dessen gesetzt, was ist; aber es ist nur Seyn, in: Nichtseyn ist, widerspricht sich Subjekt und Prädikat." Zeno hingegen sagte: „Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung ist das ihr Nichts, oder sie ist nichts." Dabei war Jenen Veränderung bestimmte, erfüllte Bewegung; Zeno sprach und wandte sich gegen die Bewegung als solche, oder die reine Bewegung.

Zeno war ebenfalls ein Eleate; er ist der jüngste, und hat besonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieser gewann ihn sehr lieb, und nahm ihn an Sohnesstatt an. Sein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er stand nicht nur in seinem Staat bei seinem Leben sehr in Achtung, sondern war auch allgemein berühmt und besonders geachtet als Lehrer.*) Plato**) erwähnt von ihm, aus Athen und anderen Orten kamen Männer zu ihm, um sich seiner Bildung zu übergeben. Es wird ihm als stolze Selbstgenügsamkeit angerechnet, daß er (außer der Reise nach Athen) seinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte, und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuerndten. ***) Besonders berühmt machte seinen Tod die Stärke seiner Seele in den sehr verschiedenen Erzählungen, daß er einen Staat — (man weiß nicht, ob sein Vaterland Elea oder in Sicilien) — von seinem Tyrannen — (dessen Name, verschiedentlich, überhaupt aber der nähere geschichtliche Zusammenhang nicht berichtet wird) — auf folgende Weise mit Aufopferung seines Lebens befreit habe.†) Er sey nämlich eine Verschwörung, den Tyrannen zu stürzen, eingegangen, diese aber verrathen worden. Als ihn der Tyrann nun im Angesichte des Volks auf alle Weise foltern ließ, um ihm das Geständniß der Mitverschworenen auszupressen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte: so habe Zeno zuerst dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Theilnehmer angegeben, und dann den Tyrannen selbst als die Pest des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder auch die entsetzlichen Marter und der Tod des Zeno die Bürger aufgebracht und ihnen den Muth erhoben, über den Tyrannen

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 25.
**) *cf. Plat. Parmenid. p.* 126 — 127, *Steph.* (*p.* 3 — 5, *Bekk.*)
***) *Diog. Laërt. IX*, §. 28.
†) *Diog. Laërt. IX*, §. 26 — 27; *Menag. ad h. l.*; *Valerius Maximus III*, 3.

herzufallen, denselben zu tödten, und sich zu befreien. Verschieden wird besonders die Weise des letzten Auftritts — jene heftige und wüthende Weise des Sinnes — erzählt. Er habe sich gestellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr sagen wollen, ihn dann in das Ohr gebissen, und so festgehalten, bis er von den Andern todtgeschlagen worden. Andere berichten: er habe ihn mit den Zähnen bei der Nase gepackt. Andere: er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angethan worden, sich die Zunge abgebissen, und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespien, um ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er sey dann in einem Mörser zerstampft worden.

1. Die zenonische Philosophie nach ihrem Thetischen ist, dem Inhalte nach, im Ganzen dasselbe, wie wir bei Xenophanes und Parmenides gesehen, nur mit diesem Unterschiede, daß die Momente und Gegensätze mehr als Begriffe und als Gedanken ausgedrückt sind. Schon in seinem Thetischen *) sehen wir Fortschritt; er ist weiter im Aufheben der Gegensätze und Bestimmungen.

„Es ist unmöglich, (sagt er), daß wenn etwas ist, es entstehe, (und zwar bezieht er dieß auf die Gottheit); denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entstehen, Beides ist aber unmöglich: denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieselben Bestimmungen zu einander haben müssen." Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterschied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. „Eben so wenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entstehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Bessere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entspränge, so würde Nichtseyendes aus Seyendem

*) Aristot. de Xenophane, Zenone etc. c. 3.

entspringen: was unmöglich ist, also ist Gott ewig." Das ist dann als Pantheismus (Spinozismus) ausgesprochen worden, der auf dem Satze: ex nihilo fit nihil beruhe. Bei Xenophanes und Parmenides hatten wir Seyn und Nichts. Aus dem Nichts ist unmittelbar Nichts, aus dem Seyn Seyn; aber so ist es schon. Seyn ist die Gleichheit, ausgesprochen als unmittelbar; hingegen Gleichheit, als Gleichheit, setzt die Bewegung des Gedankens, und Vermittelung, Reflexion-in-sich voraus. Seyn und Nichtseyn stehen so neben einander, ohne daß ihre Einheit als Verschiedener aufgefaßt wäre; diese Verschiedenen sind nicht als Verschiedene ausgesprochen. Bei Zeno ist Ungleichheit das andere Glied gegen die Gleichheit.

Weiter wird die Einheit Gottes bewiesen: „Wenn Gott das Mächtigste von Allem ist, so kommt ihm zu, Einer zu seyn; denn sofern ihrer zwei oder noch Mehrere wären, so wäre er nicht über sie mächtig; aber so weit ihm also die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn also Mehrere wären, so wären sie mächtiger und schwächer gegeneinander, also wären sie nicht Götter; denn Gottes Natur ist, nichts Mächtigeres über sich zu haben. Wären sie gleich, so hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigste seyn zu müssen; denn das Gleiche ist weder schlechter, noch besser als das Gleiche," — oder es ist nicht von ihm verschieden. „Wenn also Gott ist, und zwar ein solcher, so ist Gott nur Einer; er vermöchte nicht Alles, was er wollte, wenn Mehrere wären."

„Indem er Einer ist, so ist er überall gleich, hört, sieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dieß nicht, so würden die Theile Gottes, der eine über den anderen mächtig seyn" (der eine seyn, wo der andere nicht ist, ihn verdrängt haben, — der eine hätte Bestimmung, die dem anderen fehlte), „was unmöglich ist. Da Gott sich allenthalben gleich ist, so hat er Kugelform; denn er ist nicht hier so, anders anderswo, sondern allenthalben so." Ferner: „Da er ewig

und Einer und kugelförmig ist, so ist er weder unendlich (unbegrenzt) noch begrenzt. Denn α) unbegrenzt ist das Nichtseyende; denn dieses hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Theil, — ein Solches ist das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtseyende ist, so ist nicht das Seyende." Das Unbegrenzte ist das Unbestimmte, Negative; es wäre das Nichtseyende, das Aufheben des Seyns, und ist somit selbst als ein Einseitiges bestimmt. β) „Gegenseitige Begrenzung würde Statt finden, wenn Mehrere wären; aber da nur das Eine ist, so ist es nicht begrenzt." So zeigt auch Zeno: „Das Eine bewege sich nicht, noch sey es unbewegt. Denn unbewegt ist α) das Nichtseyende" — (im Nichtseyenden findet keine Bewegung Statt, mit der Bewegungslosigkeit wäre Nichtseyn gesetzt oder die Leerheit, das Unbewegte ist negativ); — „denn in es kommt kein Anderes, noch geht es in ein Anderes. β) Bewegt wird aber nur das Mehrere; denn Eins müßte ins Andere sich bewegen." Bewegt wird nur, was ein Verschiedenes vom Anderen ist; es wird eine Mehrheit von Zeit, Raum vorausgesetzt. „Das Eine ruht also weder, noch ist es bewegt; denn es ist weder dem Nichtseyenden, noch dem Vielen gleich. In allem diesem verhalte sich Gott so; denn er ist ewig und Einer, sich selbst gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch bewegt." Daraus, daß Nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles *) diese Folge, „daß es entweder nichts außer Gott gebe, oder auch alles Uebrige ewig sey."

Wir sehen in dieser Weise des Raisonnements eine Dialektik, die man metaphysisches Raisonnement nennen kann. Das Princip der Identität liegt dem zum Grunde: „Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Seyn über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen." Das Seyn, das Eine

*) De Xenophane, Zenone et Gorgia. c. 4: ὥστε ἢ οὐδέν ἐστι παρὰ τὸν θεὸν, ἢ καὶ τἆλλα ἀΐδια πάντα.

der eleatischen Schule ist nur diese Abstraktion, dieses Versenken in den Abgrund der Verstandes-Identität. Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer bis auf den heutigen Tag gültig; z. B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. Wir sehen damit eine andere Art des metaphysischen Raisonnements verbunden: es werden Voraussetzungen gemacht, z. B. die Macht Gottes, und daraus raisonnirt, Prädikate negirt. Das ist die gewöhnlichste Weise unseres Raisonnirens. In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, daß sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen Seyn entfernt gehalten werden.

Wir gehen zu dieser Abstraktion einen anderen Weg, brauchen nicht solche Dialektik, als die eleatische Schule; unser Gang ist trivial und näher. Wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu — (dieß gleichsam als Erfahrungssatz); einer Seits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung, anderer Seits die Unveränderlichkeit in dieser abstrakten absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, lassen nach und nach das Negative weg; und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als das höchste Wesen, nur affirmativ ist, aber ohne alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, daß das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der eleatischen Gedanken Statt findet: Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterscheiden sich in ihren Gedanken von diesem unsern gewöhnli-

chen reflektirenden Denken dadurch, daß sie spekulativ dabei zu Werke gegangen sind, — nämlich das Spekulative ist, daß die Veränderung gar nicht sey, — und daß sie so gezeigt haben, daß, so wie man das Seyn voraussetzt, die Veränderung an sich Widerspruch ist, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Seyn ist die Bestimmung des Negativen, der Vielheit entfernt. Während wir also in unserer Vorstellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten lassen, so sind die Eleaten konsequenter gewesen, indem sie dahin fortgegangen, daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey; — eine Konsequenz, die, wenn wir sie auch bewundern müssen, doch eine nicht minder große Abstraktion bleibt.

Besonders merkwürdig sehen wir in Zeno das höhere Bewußtseyn, daß eine Bestimmung negirt wird, diese Negation selbst wieder eine Bestimmung ist, und dann in der absoluten Negation nicht Eine Bestimmung, sondern beide entgegengesetzte negirt werden müssen. Vorher, ist Bewegung negirt, so ist das absolute Wesen als ruhend; oder, ist endlich negirt, — so ist es rein unendlich: dieß ist aber selbst Bestimmung, selbst endlich, wie wir bald sehen werden. Ebenso ist das Seyn gegen das Nichtseyn eine Bestimmung; wir werden dieß bald ebenso aufgehoben finden.

Das absolute Wesen als das Eine oder als Seyn gesetzt, so wird es so gesetzt durch die Negation; es wird als das Negative bestimmt, und damit als das Nichts, und dem Nichts kommen dieselben Prädikate zu, die dem Seyn: das reine Seyn ist nicht Bewegung, es ist das Nichts der Bewegung. Dieß ahnet Zeno; und weil er voraussah, daß Seyn das Gegentheil des Nichts ist, so negirt er von dem Einen das, was vom Nichts gesagt werden müßte. Aber ebenso müßte es auch mit dem Uebrigen geschehen. Das Eine ist das Mächtigste, darin eigentlich als absolutes Vernichten bestimmt; denn die Macht ist eben das Absolut-Nichtseyn eines Anderen, das Leere. Das Eine ist ebenso das Nichts

der Vielen; im Nichts, wie im Einen, iſt das Viele aufgehoben. Dieſe höhere Dialektik finden wir bei Plato in ſeinem Parmenides. Hier bricht dieß nur von einigen Beſtimmungen hervor, nicht von den Beſtimmungen des Einen und des Seyns ſelbſt.

Das höhere Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn über die Nichtigkeit des Seyns ebenſo, als eines Beſtimmten gegen das Nichts, Theils in Heraklit und dann in den Sophiſten; es bleibt damit keine Wahrheit, Anſichſeyendes, ſondern nur das für ein Anderes iſt, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtſeyns und die Gewißheit als Widerlegung, negative Seite der Dialektik.

2. Es iſt aber ſchon erinnert worden, daß wir die wahrhaft objektive Dialektik gleichfalls bei Zeno finden.

Zeno hat nun die ſehr wichtige Seite, Urheber der Dialektik zu ſeyn, ob er in dem, was wir geſehen, es eigentlich nicht ſelbſt iſt, oder nur Anfang darin; denn er negirt entgegengeſetzte Prädikate. Alſo Xenophanes, Parmenides, Zeno legen den Satz zum Grunde: Nichts iſt Nichts, das Nichts iſt gar nicht, oder das Gleiche (wie Meliſſus) iſt das Weſen; d. h. ſie ſetzten eins der entgegengeſetzten Prädikate als das Weſen. Sie ſetzten dieß feſt; wo ſie nun in einer Beſtimmung das Entgegengeſetzte antreffen, ſo heben ſie dieſe Beſtimmung hiermit auf. Aber ſo hebt ſich dieſe nur auf durch ein Anderes, durch mein Feſtſetzen, durch die Unterſcheidung, die ich mache, daß Eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige ſey, — (es wird von einem beſtimmten Satze ausgegangen); ſeine Nichtigkeit erſcheint nicht an ihm ſelbſt, nicht daß es ſich ſelbſt aufhebt, d. h. daß es einen Widerſpruch in ihm hat. Wie Bewegung: Ich ſetzte etwas feſt, daß es das Nichtige; zeigte nach der Vorausſetzung dieß an der Bewegung auf; und es folgt alſo, daß ſie das Nichtige iſt. Aber ein anderes Bewußtſeyn ſetzt jenes nicht feſt; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, das andere hat das Recht, etwas Anderes als unmittelbar wahr feſtzuſetzen, z. B.

Bewegung. Wie das der Fall zu seyn pflegt, wenn Ein philosophisches System das andere widerlegt, daß das erste zum Grunde gelegt wird, man aus diesem heraus gegen das andere kämpft. So ist sich die Sache leicht gemacht: „Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinstimmt;" das andere hat eben das Recht, so zu sagen. Ich muß nicht durch ein anderes seine Unwahrheit aufzeigen, sondern an ihm selbst. Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise, und dann schließe: also ist der entgegengesetzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falsche muß nicht darum als falsch dargethan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst.

Diese vernünftige Einsicht sehen wir in Zeno erwachen. In Plato's Parmenides *) ist diese Dialektik sehr gut beschrieben. Plato läßt ihn so darüber sprechen. Er läßt den Sokrates sagen: „Daß Zeno in seiner Schrift im Grunde dasselbe behaupte, was Parmenides, daß Alles Eins ist, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, daß er scheine etwas Neues zu sagen. Parmenides zeige nämlich in seinen Gedichten, daß Alles Eins ist, Zeno dagegen zeige, daß das Viele nicht sey." Zeno erwidert: „Er habe dieß vielmehr gegen diejenigen geschrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen (*χωμῳδεῖν*) suchen, indem sie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widersprüche gegen sich selbst aus seiner Behauptung sich ergeben. Er habe also diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Seyn aussagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge, als aus dem Satze des Parmenides."

Das ist die nähere Bestimmung der objektiven Dialektik. In dieser Dialektik sehen wir den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern erstarkt, den Krieg in Fein-

*) *p.* 127 — 128 *Steph.*; (*p.* 6 — 7, *Bekk.*)

des Land spielen. Diese Seite hat die Dialektik im Bewußtseyn Zenos; — aber sie ist auch von ihrer positiven Seite zu betrachten. Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultat des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, Verbindung durch Vermittelung. Die Dialektik überhaupt ist α) äußerliche Dialektik, diese Bewegung unterschieden vom Zusammenfassen dieser Bewegung; β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern aus dem Wesen der Sache selbst, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts bewiesen. Jene ist eine Manier, Gegenstände zu betrachten, Gründe und Seiten daran aufzuzeigen, wodurch man alles, was sonst als fest gilt, wankend macht. Es können dann auch ganz äußerliche Gründe seyn, und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen. Man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst, und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die subjektive Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen raisonnirt, ist dann billig, indem man zugiebt: „Im Rechten ist auch Unrichtiges, und im Falschen auch Wahres.“ Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach Einer Seite mangelhaft sey; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten gethan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung, das Wesen des Auffassens weit gediehen; son-

dern sie sind dabei stehen geblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist.

Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Unbestimmten liegen. „Er beweist, daß wenn Vieles ist, so ist es groß und klein: Groß, so sey das Viele unendlich, der Größe nach" (τὸ μέγεθος, Menge überhaupt), — über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche, was unendlich, ist nicht mehr groß, nicht mehr Vieles, unendlich ist das Negative der Vielen; „klein, so daß sie keine Größe haben," — Atomen, das Nichtseyende. „Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Masse (ὄγκος) habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Anderen hinzugesetzt würde, so würde es dasselbe nicht vermehren; denn wenn es keine Größe habe und hinzukomme, so könne es der Größe des Andern nichts zusetzen, somit sey das Hinzugekommene Nichts. Ebenso wenn es weggenommen werde, so werde das Andere nicht dadurch vermindert; es sey also Nichts." *)

„Wenn das Seyende ist, so hat nothwendig Jedes Größe und Dicke (Ausdehnung), ist außereinander, eins steht von dem Andern ab. Und von dem Weiteren (περὶ τοῦ προὔχοντος) gilt dasselbe; denn auch dieß hat Größe, und in ihm ist gegeneinander Verschiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es ist aber dasselbe etwas einmal sagen, und es immer sagen; nichts von ihm wird ein Letztes seyn, noch wird nicht seyn ein Anderes zu einem Anderen. Wenn Viele sind, so sind sie klein und groß: klein, daß sie keine Größe haben; groß, daß sie unendlich sind." **)

---

*) Simplicius: in Phys. Arist. p. 30, a: δείκνυται, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, καὶ μέγαλα καὶ μικρά ἐστι κ. τ. λ.

**) Simplicius l. l. p. 30, b.

Das Nähere von dieser Dialektik hat uns nun Aristoteles *) aufbewahrt; die Bewegung hat Zeno vornehmlich objektiv dialektisch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im Parmenides des Plato sehen, kommt ihm nicht zu. Wir sehen für Zeno's Bewußtseyn den einfachen unbewegten Gedanken verschwinden, aber selbst denkende Bewegung werden; indem er die sinnliche Bewegung bekämpft, giebt er sie sich. Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dieß der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung, oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seyenden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben. Aristoteles führt dieß an, Zeno habe die Bewegung geläugnet, weil sie inneren Widerspruch habe. Es ist dieß nicht so zu fassen, daß die Bewegung gar nicht sey; wie wir sagen, es giebt Elephanten, es giebt keine Nashörner. Daß es Bewegung giebt, daß diese Erscheinung ist, — davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt. In diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber unwahr, denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Seyn zukomme. Zeno zeigt nun, daß die Vorstellung der Bewegung einen Widerspruch enthält; und bringt vier Weisen der Widerlegung der Bewegung vor. Die Beweise beruhen auf dem unendlichen Getheiltseyn des Raumes und der Zeit.

1. Die erste Form ist, daß er sagt: „Die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müßte, als am Ziele.“ Aristoteles drückt dieß so kurz aus, weil er vorher den Gegenstand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dieß ist allgemeiner zu fassen;

*) Phys. VI, 9.

es wird die Kontinuität des Raums vorausgesetzt. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben. Jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel. Aber diese Hälfte ist wieder ein Ganzes, dieser Raum hat so auch eine Hälfte; es muß also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, u. s. f. ins Unendliche. Zeno kommt hier auf die unendliche Theilbarkeit des Raums. Weil Raum und Zeit absolut kontinuirlich sind, so kann nirgend stille gestanden werden mit der Theilung. Jede Größe — und jede Zeit und Raum hat immer eine Größe — ist wieder theilbar in zwei Hälften; diese müssen zurückgelegt werden, und wo wir einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dieß Verhältniß ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen.

Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Cyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; — stillschweigend stand er auf, und ging hin und her, — er widerlegte sie durch die That. *) Aber die Anekdote wird auch so fortgesetzt, daß als ein Schüler mit dieser Widerlegung zufrieden war, Diogenes ihn prügelte, aus dem Grunde, daß, da der Lehrer mit Gründen gestritten, er ihm auch nur eine Widerlegung mit Gründen gelten lassen dürfe. Ebenso hat man sich nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen.

Wir sehen hier das Unendliche entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, — ein Bewußtseyn über ihn. Die Bewegung, das reine Erscheinen selbst ist der Gegenstand, und tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes auf: nämlich

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 39; *Sext. Empiric. Pyrrhon. Hyp. III*, 8, §. 66.

(betrachten wir die Form der Momente) in ſeinen Unterſchieden der reinen Sichſelbſtgleichheit und der reinen Negativität, — des Punkts gegen die Kontinuität. Für uns hat in der Vorſtellung es keinen Widerſpruch, daß der Punkt im Raume, oder ebenſo der Moment in der kontinuirlichen Zeit geſetzt, — oder das Jetzt der Zeit als eine Kontinuität, Länge (Tag, Jahr) geſetzt iſt; aber ihr Begriff iſt ſich widerſprechend. Die Sichſelbſtgleichheit, Kontinuität iſt abſoluter Zuſammenhang, Vertilgtſeyn alles Unterſchiedes, alles Negativen, des Fürſichſeyns; der Punkt iſt hingegen das reine Fürſichſeyn, das abſolute Sichunterſcheiden, und Aufheben aller Gleichheit und Zuſammenhangs mit Anderem. Dieſe beiden aber ſind in Raum und Zeit in Eins geſetzt; Raum und Zeit alſo der Widerſpruch. Es liegt am nächſten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen; denn in der Bewegung iſt auch für die Vorſtellung Entgegengeſetztes geſetzt. Die Bewegung iſt eben das Weſen, die Realität der Zeit und des Raumes; und indem dieſe erſcheint, geſetzt iſt, ſo iſt eben der erſcheinende Widerſpruch geſetzt. Und auf dieſen Widerſpruch iſt es, daß Zeno aufmerkſam macht.

Es iſt Kontinuität eines Raumes, Poſitives geſetzt; in ihm die Grenze, welche ihn halbirt. Aber die halbirende Grenze iſt nicht abſolute Grenze, oder an und für ſich; ſondern es iſt ein Begrenztes, iſt wieder Kontinuität. Aber dieſe Kontinuität iſt auch wieder nichts Abſolutes, ſondern das Gegentheil in ihr zu ſetzen, — halbirende Grenze; aber damit iſt wieder nicht die Grenze der Kontinuität geſetzt, das Halbe iſt noch Kontinuität, und ſo fort ins Unendliche. Ins Unendliche, — dabei ſtellen wir uns Jenſeits vor, das nicht zu erreichen iſt, außerhalb der Vorſtellung die nicht hinkommen kann. Es iſt ein endloſes Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig, — ein Hinausgehen von einer entgegengeſetzten Beſtimmtheit zur anderen, von Kontinuität zu Negativität, von Negativität zu Kontinuität; ſie ſind vor uns. Von den beiden Momenten kann nun im Fort-

gehen das eine als das weſentliche behauptet werden. Zuerſt ſetzt nun Zeno das kontinuirliche Fortgehen ſo, daß eben an nichts Sichgleiches, Ein Beſtimmtes gekommen wird, — kein begrenzter Raum, alſo Kontinuität; oder Zeno behauptet das Fortgehen in dieſem Begrenzen.

Die allgemeine Antwort und Auflöſung des Ariſtoteles iſt, daß Raum und Zeit nicht unendlich getheilt ſeyen, ſondern nur theilbar ſeyen. Nun ſcheint es, daß indem ſie theilbar ſind (potentia, δυνάμει, nicht actu, ἐνεργείᾳ), ſo müſſen ſie auch wirklich unendlich getheilt ſeyn; denn ſonſt könnten ſie nicht ins Unendliche getheilt werden; — eine allgemeine Antwort für die Vorſtellung. Bayle *) ſagt deswegen von der Antwort des Ariſtoteles, daß ſie pitoyable ſey:

C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces. Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisit une

*) *Tom. IV, art. Zénon, not. E.*

division, qui réduirait en infini actuell ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel. Dieß si ist gut!

In der Philosophie wird gezeigt, daß der einfache Begriff, das Allgemeine das einfache Wesen der Unendlichkeit ist oder des reinen Erscheinens, — sie seine Bewegung. Theilbarkeit, Möglichkeit ist das Allgemeine; es ist sowohl die Kontinuität als die Negativität, der Punkt darin gesetzt, aber als Momente, nicht Anundfürsichseyende. Ich kann die Materie ins Unendliche theilen, aber ich kann auch nur; ich theile sie nicht wirklich ins Unendliche. Dieß eben ist das Unendliche, daß keines seiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an sich würde, oder wirklich geschähe, — weder absolute Grenze, noch absolute Kontinuität; so daß immer das andere Moment wegfiele. Es sind zwei absolut Entgegengesetzte, aber als Momente, d. h. sie im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, — im Denken, wenn man will; denn im Denken (Vorstellen überhaupt) ist das Gesetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgestellte als solches oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist es kein Ding: es hat kein Seyn, und ist auch nicht Nichts; so das Allgemeine — gleichgültige einfache Einheit, ob im Bewußtseyn oder außer ihm. Raum und Zeit ist Quantum, beschränkte Größe; kann also zurückgelegt werden. Ebenso wenig als ich den Raum actu unendlich theile, ebenso wenig der bewegte Körper; der bestimmte Raum ist als begrenzter vorhanden, existirt so für ihn. So ist in der Bewegung der Raum als Allgemeines für das Bewegte vorhanden. Die Theilung als Getheiltseyn ist nicht absolute Punktualität, noch die reine Kontinuität das Ungetheilte und Theilungslose; ebenso ist die Zeit Allgemeines, nicht reine Negativität, Punktualität, sondern auch Kontinuität. Es tritt an der Bewegung Beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum. Die Bewegung selbst ist eben diese wirkliche Einheit in dem Gegensatze; die Begriffe haben hieran ihre Wirklichkeit für die Vorstellung, und das Allgemeine die

Einheit derselben an der Bewegung, dem Momente der Allgemeinheit, als Einheit, und das Auseinandertreten beider in dieser Einheit, und die Einheit beider in diesem Auseinandertreten.

Das Wesen der Zeit und des Raums ist die Bewegung, denn es ist das Allgemeine; sie begreifen heißt: ihr Wesen aussprechen, in der Form des Begriffs. Als Einheit der Negativität und Kontinuität ist die Bewegung als Begriff, als Gedanke ausgesprochen; an ihnen aber eben ist also weder die Kontinuität noch die Punktualität als das Wesen zu setzen. Für die Vorstellung sind diese beiden Momente selbst unzertrennlich. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich getheilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Kontinuität ist ebenso daran vorhanden, — ein Raum, der sie faßt. Als Begriff aber ist diese Kontinuität, daß sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinander kommen.

Die Bewegung ist das Unendliche als Einheit dieser Entgegengesetzten der Zeit und des Raums. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seyend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Seyn. An ihnen als seyend ist die Negativität Grenze als Größe; sie sind, existiren als begrenzter Raum und Zeit. Und die wirkliche Bewegung ist Durchlaufen eines begrenzten Raums und Zeit, nicht des unendlichen Raums und Zeit.

Aus demselben Gesichtspunkt sind die übrigen Sätze Zeno's zu begreifen, nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie sie zunächst erscheinen: sondern als eine nothwendige Weise, wie die Bewegung zu bestimmen ist, aber wie zugleich vorgegangen werden muß. Einwürfe widerlegen heißt das Nichtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen müßten, gar nicht gemacht werden müßten. Aber es ist nothwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht, zu denken, aber dieß Setzen der Bewegung selbst weiter zu bewegen.

Daß das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, ist die

Behauptung der Kontinuität, d. i. Möglichkeit der Theilung, als bloßer Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man giebt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte: so hat man Alles zugegeben, — das Nichtankommen; einmal gesagt ist so viel, als unzählige Mal. Man meint dagegen, bei einem größeren Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, es müsse an einem Punkte so weit kommen, daß kein Halbiren mehr möglich sey (d. i. uns), — man müsse ankommen bei einem so kleinen Raum, von dem keine Hälfte mehr prädicirt werden könnte: d. i. bei einem untheilbaren, nicht kontinuirlichen, keinem Raume. Dieß ist aber falsch, — Kontinuität ist wesentliche Bestimmung. Es giebt allerdings das Kleinste im Raum, es liegt darin Negation der Kontinuität, — aber abstrakte Negation; ebenso falsch ist aber das abstrakte Festhalten an der gemeinten Theilung, — der Hälfte. Allein diese Annahme des Unterbrochenseyns liegt schon in der Annahme einer Hälfte. Man muß sagen: es giebt keine Hälfte des Raums, Raum ist kontinuirlich; Buch, Holz kann man entzwei brechen in zwei Hälften, aber nicht Raum, — und in Bewegung ist nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, — ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem untheilbaren Punkte übergehen zu können zu einem anderen; aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Kontinuität ist in ihr Gegentheil, unbestimmte Menge zersplittert, — d. i. es wird keine Kontinuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich, sie sey möglich, wenn bei einem angekommen werde, das nicht kontinuirlich sey; — Bewegung ist Zusammenhang.

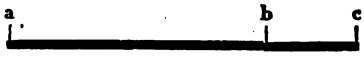
Also wenn vorhin gesagt wurde, die Kontinuität sey zu Grunde gelegt als Möglichkeit des Theilens ins Unendliche: so ist Kontinuität nur die Voraussetzung, aber was gesetzt wird

an dieser Kontinuität, ist das Seyn unendlich vieler, abstrakt absoluter Grenzen.

2. „Der zweite Beweis" (der ebenso Voraussetzung der Kontinuität und Setzen der Theilung ist) „heißt Achilles," der schnellfüßige. Die Alten haben es geliebt, in eine sinnliche Vorstellung die Schwierigkeiten einzukleiden. Von zwei sich in Einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der in einer bestimmten Entfernung nachfolgende geschwinder als jener sich bewegt, — wissen wir, daß der zweite den ersten einholen wird. Zeno sagt aber: „Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden;" und dieß beweist er so. Der Verfolgende braucht einen gewissen Theil der Zeit, um „den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende ausging" am Anfang dieses gewissen Zeittheils. Während der Zeit, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser sich weiter fortbewegt, einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Theile dieses Zeittheils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort. B durchläuft in einer Stunde zwei Meilen, A in derselben Eine Meile. Sind sie zwei Meilen von einander entfernt, so ist B in einer Stunde da angekommen, wo A am Anfang der Stunde war. Den von A indeß zurückgelegten Raum (1 Meile) wird B in der Hälfte einer Stunde durchlaufen, u. s. f. ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, um den Zwischenraum zu durchlaufen, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, und „dadurch hat er immer einen Vorsprung gewonnen."

Aristoteles, der dieß behandelt, sagt kurz darüber: „Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Getheiltseyn vor," oder das unendliche Theilen durch die Bewegung. „Es ist ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen doch einholen, wenn ihm gestattet würde, zu überschreiten die Grenze, das Be-

grenzte.“ *) Dieſe Antwort iſt richtig, enthält Alles. Es ſind nämlich bei dieſer Vorſtellung angenommen zwei Zeitpunkte und zwei Räume, die getrennt, geſchieden von einander ſind, — d. h. ſie ſind begrenzt, ſie ſind Grenzen gegen einander. Wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum kontinuirlich ſind, ſo daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte ſich als kontinuirlich auf einander beziehen: ſo ſind ſie ebenſo, als ſie zwei ſind, auch nicht zwei, — ſind identiſch. α) In Anſehung des Raums:



in einem und demſelben Zeittheil durchläuft A den Raum bc und B den Raum ab + bc. In der Vorſtellung löſen wir uns die Sache am leichteſten auf: Daß, weil der Zweite ſchneller iſt, er einen größeren Raum in derſelben Zeit zurücklegt, als der Langſame; ſo kann er bis dahin kommen, wovon der Erſte ausläuft, und dann noch weiter. β) Aber dieſer Einer ſeyn ſollende Zeittheil iſt theilbar in den, worin B ab durchläuft und in den, worin B bc durchläuft. Den erſteren hat A voraus, um bc zu durchlaufen; ſo daß A nunmehr in c iſt, in demſelben Zeitpunkt, in welchem B in b iſt. Das Begrenzte, über welches nach Ariſtoteles hinauszukommen iſt, was durchdrungen werden muß, iſt die Zeit; da ſie kontinuirlich iſt, ſo iſt zur Auflöſung der Schwierigkeit zu ſagen, daß das, was als zwei Zeittheile unterſchieden wird, als Einer gefaßt werden muß, in welchem B von a nach b und von b nach c kommt. In der Bewegung ſind zwei Zeitpunkte ſehr wohl Einer. Wenn wir von der Bewegung überhaupt ſprechen, ſo ſagen wir: Der Kör-

*) Arist. l. l.: γίνεται δὲ παρὰ ταὐτὸ τῇ διχοτομίᾳ . . . Ὅτι τὸ προέχον οὐ καταλαμβάνεται, ψεῦδος· ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται· ἀλλ᾽ ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ δώσει διεξιέναι τὴν πεπερασμένην.

per ist an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort. Indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten; ist er an einem von beiden, so ruht er. Sagt man, er sey zwischen beiden, so ist dieß nichts gesagt; denn zwischen beiden ist er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber: an diesem Orte seyn, und zugleich nicht; dieß ist die Kontinuität des Raums und der Zeit, — und diese ist es, welche die Bewegung erst möglich macht. Zeno hat in seiner Konsequenz diese beiden Punkte streng gegen einander gehalten. Die Diskretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muß ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d. h. die Grenze zu setzen als keine, — getheilte Zeitpunkte, die auch keine getheilte sind.

In unserer gewöhnlichen Vorstellung sind dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zeno beruht. Wir kommen wohl, obgleich ungern daran, zu sagen: in Einem Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen; — aber nicht: der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in Einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muß man sagen: er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, — und indirekt das Raummoment.

Zeno macht nur die Grenze, die Theilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung aus einander hält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen, es heilt aber auch diesen Schaden. Es ist Schwierigkeit, das Denken zu überwinden; und es ist es allein, welches die Schwierigkeit macht.

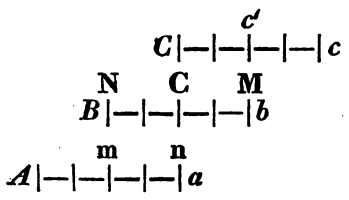
3. „Die dritte Form iſt nun," daß er ſagt, „der fliegende Pfeil ruht," und zwar deswegen, weil „das ſich Bewegende immer in dem" ſich gleichen „Jetzt" und dem ſich gleichen Hier, im „Ununterſcheidbaren iſt," (ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον); er iſt hier, und hier, und hier. So ſagen wir, er iſt immer derſelbe; das nennen wir aber nicht Bewegung, ſondern Ruhe: das ruht, was immer im Hier und im Jetzt iſt. Oder es iſt eben vom Pfeile zu ſagen: er iſt immer in demſelben Raume, und in derſelben Zeit; er kommt nicht über ſeinen Raum hinaus, er nimmt nicht einen anderen, d. h. größeren oder kleineren Raum ein. Hier iſt das Anderswerden aufgehoben; das Begrenztſeyn iſt überhaupt geſetzt, aber das Begrenzen iſt ebenſo nur Moment. Im Hier, Jetzt als ſolchem liegt kein Unterſchied. Im Raume iſt eins ſo gut ein Hier als das Andere, dieß hier und dieß hier und wieder ein anderes u. ſ. f.; und doch iſt das Hier immer daſſelbe Hier, ſie ſind gar nicht verſchieden von einander. Die Kontinuität, Gleichheit der Hier iſt ſo hier geltend gemacht gegen die Meinung der Verſchiedenheit. Jeder Ort iſt verſchiedener Ort, — alſo derſelbe; die Verſchiedenheit iſt nur gemeint. Nicht in dieſen ſinnlichen Verhältniſſen, ſondern erſt im Geiſtigen kommt wahrhafter, objektiver Unterſchied vor.

Dieß kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es ſich, welcher ſich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigſtens drei dazu, um zu beſtimmen, welcher ſich bewegt. Aber ſo viel iſt richtig, daß die Bewegung ſchlechthin relativ iſt; ob im abſoluten Raume (z. B. das Auge) ruht oder ſich bewegt, iſt ganz daſſelbe. Oder nach einer Newtoniſchen Propoſition, wenn zwei Körper ſich im Kreiſe um einander bewegen: ſo fragt es ſich, ob der eine ruht oder beide ſich bewegen. Newton will dieß durch einen äußeren Umſtand, die Spannung der Fäden (tensio filorum) entſcheiden. Wenn ich auf einem Schiffe hingehe in entgegengeſetzter Richtung gegen die Bewe-

gung des Schiffs: so ist dieß gegen das Schiff Bewegung, gegen Anderes Ruhe.

In den beiden ersten Beweisen ist die Kontinuität im Fortgehen das Ueberwiegende: Es ist keine absolute Grenze, und kein begrenzter Raum, sondern absolute Kontinuität, Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten: nämlich das absolute Begrenztseyn, die Unterbrechung der Kontinuität, kein Uebergang in Anderes. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, „er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit bestehe aus den Jetzt; denn wenn man dieß nicht zugiebt, so kommt der Schluß nicht zu Stande." *)

4. „Der vierte Beweis ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Gleichen sich herbewegen mit gleicher Geschwindigkeit, Einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit gleich ist der doppelten. Der Fehlschluß beruht darauf, daß er annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dieß ist aber falsch." **)

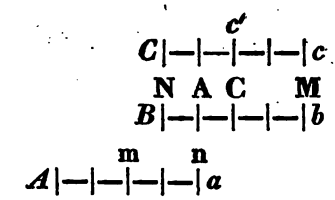


Wenn auf einem bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (*Aa*), zwei mit dieser und unter einander gleich lange Körper,

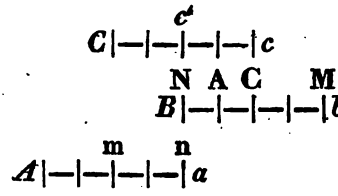
*) Aristot. l. l.: τρίτος ... συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

**) Arist. l. l.: ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος.

der eine (*Bb*) mit einem seiner Enden (*B*) auf der Mitte (m) der Tafel liegt, der andere (*Cc*) in derselben Richtung nur das Ende (n) der Tafel berührt, — und sie sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, und jener (*Bb*) z. B. in einer Stunde das Ende (n) der Tafel erreicht: so geschieht, daß der eine (*Cc*) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (CN) durchläuft, den (mn) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich „dieser zweite (*c'*) kommt an dem ganzen ersten (*Bb*) vorbei." In der ersten halben Stunde läuft *c'* von M bis C:



in der zweiten an A vorbei bis N_2 — im Ganzen von M bis N_2; also das Doppelte:



Diese vierte Form betrifft den Widerspruch bei entgegengesetzter Bewegung. Der Gegensatz hat hier eine andere Form: α) aber auch wieder das Allgemeine, als Gemeinschaftliches, das jedem Theil ganz zukommt, indem er für sich nur einen Theil thut; β) es wird nur das als wahr (seyend) gesetzt, was für sich jeder thut. Hier ist die Entfernung des Einen Körpers die Summe des Entfernens Beider; dasselbe, wie wenn ich zwei Fuß nach Osten gehe, und von demselben Punkte ein Anderer

zwei Fuß nach Westen, so sind wir vier Fuß entfernt, — hier sind beide zu addiren, in der Entfernung beider sind beide positiv. Oder ich bin zwei Fuß vorwärts, zwei Fuß rückwärts, — auf demselben Flecke; ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, bin ich doch nicht vom Flecke gekommen. Die Bewegung ist also nichtig; denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen ist hier Entgegengesetztes, das sich aufhebt.

Dieß ist nun die Dialektik des Zeno. Er hat die Bestimmungen aufgefaßt, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält; er hat sie in seinem Bewußtseyn gehabt, und hat darin das Widersprechende gezeigt. Kant's Antinomien sind nichts weiter, als was Zeno hier schon gethan hat.

Das Allgemeine der Dialektik, der allgemeine Satz der eleatischen Schule ist also gewesen: „Das Wahrhafte ist nur das Eine, alles Andere ist unwahr;" wie die kantische Philosophie das Resultat hat: „Wir erkennen nur Erscheinungen." Es ist im Ganzen dasselbe Princip: „Der Inhalt des Bewußtseyns ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes;" es liegt aber auch ein Unterschied darin. Nämlich Zeno und die Eleaten haben ihren Satz in dieser Bedeutung gesagt: „Daß die sinnliche Welt an ihr selbst nur Erscheinungswelt ist, mit ihren unendlich mannigfaltigen Gestaltungen; — diese Seite hat keine Wahrheit an ihr selbst." Dieß meint nun Kant nicht. Er behauptet: „Indem wir uns zur Welt wenden, das Denken sich an die Außenwelt richtet" (für das Denken ist die innerlich gegebene Welt auch ein Aeußerliches), — „indem wir uns an sie wenden: machen wir sie zur Erscheinung; die Thätigkeit unseres Denkens ist es, die dem Draußen so viel Bestimmungen anthut: das Sinnliche, Bestimmungen der Reflexion u. s. f. Nur unser Erkennen ist Erscheinen, die Welt ist an sich, absolut wahrhaft; nur unsere Applikation, unser Betragen ruinirt sie uns: was wir dazu thun, taugt nichts. Dadurch wird sie erst zu einem Unwahren, daß wir an sie eine Masse von Bestimmungen werfen."

Dieß iſt nun der große Unterſchied. Dieſer Inhalt iſt auch bei Zeno nichtig; — aber bei Kant, weil er unſer Machwerk iſt. Bei Kant iſt es das Geiſtige, was die Welt ruinirt; nach Zeno iſt die Welt das Erſcheinende an und für ſich, unwahr. Nach Kant iſt unſer Denken, unſere geiſtige Thätigkeit das Schlechte; — eine enorme Demuth des Geiſtes, auf das Erkennen nichts zu halten. In der Bibel ſagt Chriſtus: „Seyd denn Ihr nicht beſſer, als die Sperlinge?“ Wir ſind es als Denkende; — als Sinnliche ſo gut oder ſo ſchlecht, wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zeno hat größere Objektivität, als dieſe moderne Dialektik. Zeno's Dialektik ſchränkte ſich noch auf Metaphyſik ein; ſpäter bei den Sophiſten wurde ſie allgemein.

Wir verlaſſen hier die Eleaten. Die eleatiſche Schule ſetzt ſich in Leucipp, und auf der anderen Seite in den Sophiſten fort: — Dieſe: Ausdehnung der eleatiſchen Begriffe auf alle Wirklichkeit und Verhältniß des Bewußtſeyns zu ihr; jener: ein Schüler Theils ſpäter der Zeit nach, Theils ein Fortführer des Begriffs in ſeiner Abſtraktion, aber nimmt eine phyſikaliſche Wendung dem Bewußtſeyn entgegen. Es werden noch mehrere andere Eleaten genannt, die uns jedoch nicht intereſſiren können. Tennemann *) ſagt: „So unerwartet es iſt, daß das eleatiſche Syſtem Anhänger fand, ſo erwähnt doch Sextus eines Xeniades.“

D. Heraklit.

Laſſen wir die Jonier weg, die das Abſolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenſo die Pythagoräer: ſo haben wir das reine Seyn der Eleaten, und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältniſſe vernichtet. Das Denken iſt der Proceß ſolcher Erſcheinungen; das Seyn, die Welt iſt an ihr ſelbſt das Erſcheinende, nur das reine Seyn iſt das Wahrhafte. Die Dialektik des Zeno greift alſo die Beſtimmungen auf, die im In-

*) Theil I, S. 190.

halt ſelbſt liegen. Sie kann inſofern auch noch ſubjektive Dialektik genannt werden, inſofern ſie in das betrachtende Subjekt fällt, und das Eine iſt ohne dieſe Dialektik, ohne dieſe Bewegung, Eins, abſtrakte Identität. Der weitere Schritt von der ſubjektiven Dialektik des Zeno iſt, daß dieſe Dialektik ſelbſt objektiv werden muß, d. h. dieſe Bewegung ſelbſt als das Objektive gefaßt werde. Ariſtoteles tadelt die pythagoräiſchen Zahlen, und die platoniſchen Ideen, weil ſie die Subſtanzen der Dinge ſind, dieſe an ihnen Theil nehmen, — dieß ſey ein leeres Gerede, was iſt aber das Wirkſame? Auch den Thales tadelt Ariſtoteles, daß er die Bewegung aufhob; im Parmenides haben wir das Seyn und die Dialektik als Bewegung im Subjekte. Heraklit faßt nun das Abſolute ſelbſt als dieſen Proceß, — als Dialektik ſelbſt auf. Die Dialektik iſt α) äußerliche Dialektik, Raiſonniren hin und her, nicht die Seele des Dinges ſelbſt ſich auflöſend. β) Immanente Dialektik des Gegenſtandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjekts; γ) Objektivität Heraklits, d. h. die Dialektik ſelbſt als Princip auffaſſen. Es iſt der nothwendige Fortſchritt, und es iſt der, den Heraklit gemacht hat. Das Seyn iſt das Eine, das Erſte; das Zweite iſt das Werden, — zu dieſer Beſtimmung iſt er fortgegangen. Das iſt das erſte Konkrete, das Abſolute als in ihm die Einheit Entgegengeſetzter. Bei ihm iſt alſo zuerſt die philoſophiſche Idee in ihrer ſpekulativen Form anzutreffen: das Raiſonnement des Parmenides und Zeno iſt abſtrakter Verſtand; Heraklit wurde ſo auch überall als tiefdenkender Philoſoph gehalten, ja auch verſchrieen. Hier ſehen wir Land; es iſt kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, um die 70. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Epheſier,*) zum Theil noch gleichzeitig mit Parmenides. Er hat angefangen die Trennung, Zurückgezogenheit der

*) Diog. Laërt. IX, §. 1.

Philoſophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Intereſſen des Vaterlands. Wir haben: α) die ſieben Weiſen, als Staatsmänner, Regenten, Geſetzgeber; β) die pythagoräiſche Bund-Ariſtokratie; γ) die Philoſophie, das Intereſſe der Wiſſenſchaft für ſich. Heraklit widmete ſich nur den Wiſſenſchaften, lebte in Einſamkeit ganz der Philoſophie. Von ſeinem Leben iſt wenig mehr bekannt als das Verhältniß zu ſeinen Landsleuten, den Epheſiern; und dieß war vornehmlich dieß, daß ſie ihn verachtet haben,*) aber noch tiefer von ihm verachtet worden ſind,**) — ein Verhältniß, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für ſich iſt, und alle Anderen verachtet. Wir ſehen in ihm die Abſonderung von der Menge. In dieſem edlen Geiſte iſt dieſe Verachtung entſtanden aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorſtellungen und des gemeinſamen Lebens ſeiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verſchiedenen Gelegenheiten ſind darüber noch aufbewahrt. Diogenes Laertius ***) erzählt, Heraklit habe geſagt: „Es gebührte den Epheſiern, allen, wie ſie erwachſen (ἡβηδόν), daß ihnen die Hälſe gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlaſſen würde“ — (wie man jetzt auch gemeint hat, daß die Jugend nur verſtehe zu regieren), — „weil ſie ſeinen Freund Hermodorus, den Trefflichſten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu ſie als Grund angaben: Unter uns ſoll Keiner der Trefflichſte ſeyn; iſt ein ſolcher, ſo ſey er es anderwärts und bei Anderen.“ Aus demſelben Grunde iſt es auch in der atheniſchen Demokratie geſchehen, daß man große Männer verbannte. Proklus †) ſagt: „Der edle Heraklit ſchalt das Volk als unverſtändig und gedankenlos. Was iſt denn, ſagt er, ihr Verſtand oder Beſonnenheit? Die mei-

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 15.
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 3.
***) Libr. IX, §. 2; *Cicero Tusc. Quaest. V*, 36.
†) Fabricius ad Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 127; *Procli opera ed. Cousin, Tom. III. p.* 115 — 116.

sten sind schlecht, wenige gut." . . „Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte." Diogenes Laertius *) sagt weiter: „Antisthenes führt es an als Beweis der Seelengröße des Heraklit, daß er seinem Bruder das Königthum überlassen habe."

Am Stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem Briefe aus, worin er die Einladung des Darius Hystaspis, „ihn der griechischen Weisheit theilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine große Kraft (δύναμιν) der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sey, zu ihm zu kommen, und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe" **) — (dieß ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit orientalischen Ton hat), — soll beantwortet haben: ***) „So viel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremde, und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe, und das Uebermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Uebermuth des hohen Standes fliehe, werde ich nicht nach Persien kommen, mit Wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend."

Sein Werk (nur eins), dessen Titel Einige Die Musen, Andere Ueber die Natur nennen, hat er im Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. †) Es scheint noch in späteren Zeiten vorhanden gewesen zu seyn; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind gesammelt in Stephanus: Poësis philosophica. ††)

---

*) Diog, Laërt. IX, §. 6.
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 13.
***) *Diog. Laërt. IX*, §. 14.
†) Diog. Laërt. IX, §. 12, et 6.
††) *p.* 129 *sqq.*

Schleiermacher hat sie auch gesammelt, und nach einem eigenthümlichen Plane geordnet: „Herakleitos, der Dunkle, von Ephesus, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten," in Wolf's und Buttmann's Museum der Alterthumswissenschaft, Band I (Berlin 1807), S. 315 — 533; es sind 73 Stellen. Kreuzer hatte Hoffnung gemacht, ihn zu bearbeiten mit größerer Kritik und Sprachkenntniß. Er hat eine vollständigere Sammlung (besonders aus Grammatikern) gemacht. Da er aber bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publikum. Dergleichen Sammlungen sind aber in der Regel zu weitläufig. Sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben, als lesen.

Heraklit hat als dunkel gegolten; und ist berühmt wegen seiner Dunkelheit. Cicero *) hat einen schlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, er habe absichtlich so dunkel geschrieben. Es ist dieß aber sehr platt gesagt, seine eigene Plattheit, die er zur Plattheit Heraklits macht, — nämlich jener Absichtlichkeit. Seine Dunkelheit, welche ihm auch den Beinamen „der Dunkle" (σκοτεινός) zuzog, ist wohl mehr Folge von vernachläßigter Wortfügung und der unausgebildeten Sprache; was auch Aristoteles meint. Er setzt in grammatischer Hinsicht das Dunkle in Mangel an Interpunktion: „Man wisse nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre." **) So auch Demetrius. ***) Sokrates sagte von diesem Buche: „Was er davon verstanden sey vortrefflich, und was er nicht verstanden habe, von dem glaube er, daß es ebenso beschaffen sey; aber es erfordere einen delischen (wackeren) Schwimmer,

*) De Nat. Deor. I, 26; III, 14; de Finib. II, 5; *Diog. Laërt. IX*, §. 6.

**) Arist. Rhet. III, 5.

***) *de elocutione* §. 192, *p.* 78, *ed. Schneider.*

um durchzukommen." *) Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, spekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; dieser ist immer schwer, dunkel für den Verstand: die Mathematik dagegen ist ganz leicht. Der Begriff, die Idee ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden.

Plato hat die Philosophie des Heraklit besonders eifrig studirt. Wir finden viel davon in seinen Werken angeführt, und er hat seine frühere philosophische Bildung wohl unstreitig durch diese erhalten, so daß Heraklit der Lehrer Platos genannt werden kann. Hippokrates ist gleichfalls heraklitischer Philosoph.

Was uns von der heraklitischen Philosophie berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend, aber es läßt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen, und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Er ist die Vollendung des bisherigen Bewußtseyns, — eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist, oder das Wesen der Idee, das Unendliche ausspricht, was es ist.

1. Das allgemeine Princip. Dieser kühne Geist hat zuerst das tiefe Wort gesagt: „Das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn," es ist ebenso wenig; **) oder „Seyn und Nichts sey dasselbe," ***) das Wesen sey die Veränderung. Das Wahre ist nur als die Einheit Entgegengesetzter; bei den Eleaten haben wir den abstrakten Verstand, daß nur das Seyn ist. Wir sagen für Heraklit's Ausdruck: Das Absolute ist die Einheit des Seyns und Nichtseyns. Wenn wir jenen Satz: Das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn, so hören; so scheint dieß nicht viel Sinn zu produciren, nur allgemeine Vernichtung, Gedankenlosigkeit. Aber wir ha-

*) *Diog. Laërt. II*, §. 22; *IX*, §. 11 — 12.

**) *Arist. Metaph. IV*, 7: πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (Metaph. I, 4: οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι.)

***) *eod., Libr. IV*, c. 3.

ben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Princips näher angiebt. Heraklit ſagt nämlich: „Alles fließt (πάντα ῥεῖ), nichts beſteht noch bleibt es je daſſelbe.“ Und Plato ſagt weiter von Heraklit: „Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Fluſſes, — daß man zweimal in denſelben Strom nicht einſchreiten könne;“ *) er fließt, und man berührt anderes Waſſer. Seine Nachfolger ſagen ſogar, „man könne nicht Ein Mal einſchreiten,“ **) indem er ſich unmittelbar verändert; was iſt, iſt ſogleich auch wieder nicht. Ariſtoteles***) ſagt ferner, Heraklit ſtelle auf, „es ſey nur Eins was bleibt; aus dieſem werde alles Andere umgeformt,“ verändert, herausgebildet. „Alles Andere außer dieſem Einen fließe, es ſey nichts feſt,“ nichts aushaltend; d. h. das Wahre iſt das Werden, nicht das Seyn, — die nähere Beſtimmung für dieſen allgemeinen Inhalt iſt das Werden. Die Eleaten ſagten, nur das Seyn iſt, iſt das Wahre; die Wahrheit des Seyns iſt das Werden, — Seyn iſt der erſte Gedanke, als unmittelbar. Heraklit ſagt, Alles iſt Werden; dieß Werden iſt das Princip. Dieß liegt in dem Ausdrucke: Das Seyn iſt ſo wenig als das Nichtſeyn; das Werden iſt und iſt auch nicht. Die ſchlechthin entgegengeſetzten Beſtimmungen ſind in Eins verbunden; wir haben das Seyn darin und auch das Nichtſeyn. Es gehört nicht bloß dazu das Entſtehen, ſondern auch das Vergehen; beide ſind nicht für ſich, ſondern identiſch. Dieß hat Heraklit damit ausgeſprochen. Das Seyn iſt nicht, ſo iſt das Nichtſeyn: und das Nichtſeyn iſt nicht, ſo iſt das Seyn; dieß iſt das Wahre der Identität beider.

Es iſt ein großer Gedanke vom Seyn zum Werden über-

---

*) Platon. Cratylus, p. 402 init. Henr. Steph. (p. 42 Bekk.); Arist. Met. I, 6; *XIII*, 4.

**) Aristot. Metaph. IV, 5.

***) De Coelo III, 1: τὰ μὲν ἄλλα πάντα ... ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν.

zugehen; es ist noch abstrakt, aber zugleich ist es auch das erste Konkrete, die erste Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Diese sind so in diesem Verhältnisse unruhig, das Princip der Lebendigkeit ist darin. Es ist damit der Mangel ersetzt, den Aristoteles an den früheren Philosophien aufgezeigt hat, — der Mangel der Bewegung; diese Bewegung ist nun hier selbst Princip. Es ist so diese Philosophie keine vergangene, ihr Princip ist wesentlich, und findet sich in meiner Logik im Anfange, gleich nach dem Seyn und dem Nichts.

Es ist eine große Einsicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Seyn und Nichtseyn nur Abstraktionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist. Der Verstand isolirt beide als wahr und geltend; hingegen die Vernunft erkennt das Eine in dem Anderen, daß in dem Einen sein Anderes enthalten ist, — und so ist das All, das Absolute zu bestimmen als das Werden.

Heraklit sagt auch: „Das Entgegengesetzte sey an demselben," wie z. B. „der Honig süß und bitter," *) — Seyn und Nichtseyn ist so am Selben. Sextus merkt an: „Heraklit gehe, wie die Skeptiker, von den gemeinen Vorstellungen der Menschen aus; es werde Niemand läugnen, daß die Gesunden von dem Honig sagen, er ist süß, die Gelbsüchtigen, er ist bitter," — wenn er nur süß ist, so könnte er seine Natur nicht durch ein Anderes verändern, er wäre allenthalben, auch im Gelbsüchtigen, süß. Zeno fängt an, die entgegengesetzten Prädikate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengesetzte auf, — ein Gesetztwerden der Grenze, und ein Aufheben der Grenze; Zeno hat das Unendliche nur von seiner negativen Seite ausgesprochen, — wegen seines Widerspruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit sehen wir das Unendliche als solches, oder seinen Begriff, Wesen ausgesprochen: das Unendliche, an und

*) Pyrrhon. Hypot. I, 29, §. 210 — 211; II, 6, §. 63.

für sich Seyende ist die Einheit Entgegengesetzter, — und zwar der allgemein Entgegengesetzten, des reinen Gegensatzes, Seyn und Nichtseyn. Nehmen wir an und für sich, nicht die Vorstellung des Seyenden, des erfüllten, so ist das reine Seyn der einfache Gedanke, worin alles Bestimmte negirt ist, das absolut Negative: Nichts aber ist dasselbe, eben dieß Sichselbstgleiche; — absoluter Uebergang in das Entgegengesetzte, zu dem Zeno nicht kam: „Aus Nichts wird Nichts." Bei Heraklit ist das Moment der Negativität immanent; darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.

Zunächst haben wir die Abstraktion von Seyn und Nichtseyn gehabt, in ganz unmittelbar-allgemeiner Form; näher hat aber auch Heraklit die Gegensätze auf bestimmtere Weise aufgefaßt. Es ist diese Einheit des Realen und Ideellen, des Objektiven und Subjektiven; das Subjektive ist nur das Werden zum Objektiven, ist sonst ohne Wahrheit: das Objektive ist Werden zum Subjektiven. Dieß Wahre ist der Proceß des Werdens; Heraklit hat dieß Sichineinsetzen der Unterschiede in bestimmter Form ausgedrückt. Aristoteles*) sagt z. B., Heraklit habe überhaupt „zusammengebunden Ganzes und Nichtganzes" (Theil), — das Ganze macht sich zum Theil, und der Theil ist dieß, zum Ganzen zu werden, — „Zusammengehendes und Widerstreitendes," ebenso „Einstimmendes und Dissonirendes; und aus Allem" (Entgegengesetzten) „sey Eins, und aus Einem Alles." Dieß Eine ist nicht das Abstrakte, sondern die Thätigkeit, sich zu dirimiren; das todte Unendliche ist eine schlechte Abstraktion gegen diese Tiefe, die wir bei Heraklit sehen. Sextus Empirikus**) führt an, „Heraklit habe gesagt:

---

*) De Mundo c. 5: *συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

**) adv. Math. IX, §. 337: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησὶ, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν. ἡ γὰρ οὐσία καὶ*

Der Theil ist ein Verschiedenes vom Ganzen, und er ist auch dasselbe, was das Ganze ist; die Substanz ist das Ganze und der Theil." Daß Gott die Welt geschaffen, sich selbst dirimirt, seinen Sohn erzeugt hat u. s. w., — alles dieß Konkrete ist in dieser Bestimmung enthalten. Plato sagt in seinem Symposion *) von dem Princip des Heraklit: „Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst," — dieß ist der Proceß der Lebendigkeit, — „wie die Harmonie des Bogens und der Leier." Er läßt dann den Eryximachus, der im Symposion spricht, dieß kritisiren, „daß die Harmonie disharmonire oder aus Entgegengesetzten sey: Denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, insofern sie verschieden sind, entstehe die Harmonie, sondern durch die Kunst der Musik geeint." Dieß ist aber kein Widerspruch gegen Heraklit, der eben dieß will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones ist keine Harmonie. Zur Harmonie gehört der Unterschied; es muß wesentlich, schlechthin ein Unterschied seyn. Diese Harmonie ist eben das absolute Werden, Verändern, — nicht Anderswerden, jetzt dieses und dann ein Anderes. Das Wesentliche ist, daß jedes Verschiedene, Besondere verschieden ist von einem Andern, — aber nicht abstrakt irgend einem Andern, sondern seinem Anderen; jedes ist nur, insofern sein Anderes an sich in seinem Begriffe enthalten ist. Veränderung ist Einheit, Beziehung Beider auf Eins, Ein Seyn, dieses und das Andere. In der Harmonie oder im Gedanken geben wir dieß zu; sehen, denken die Veränderung, wesentliche Einheit. Der Geist bezieht sich im Bewußtseyn auf das Sinnliche, und dieß Sinnliche ist sein Anderes. So auch bei den Tönen; sie müssen verschieden seyn, aber so, daß sie auch einig seyn können, — und dieß sind

---

ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος. ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν.

*) pag. 187 init. Henr. Steph. (p. 397 ed. Bekk.): τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι.

die Töne an ſich. Zur Harmonie gehört beſtimmter Gegenſatz, ſein Entgegengeſetztes, wie bei Farbenharmonie. Die Subjektivität iſt das Andere der Objektivität, nicht von einem Stück Papier, — es fällt das Sinnloſe hiervon gleich auf; es muß ſein Anderes ſeyn, und darin liegt eben ihre Identität: ſo iſt jedes das Andere des Anderen, als ſeines Anderen. Dieß iſt das große Princip des Heraklit, es kann dunkel erſcheinen, aber es iſt ſpekulativ; und dieß iſt für den Verſtand, der das Seyn, Nichtſeyn, das Subjektive und Objektive, das Reelle und Ideelle für ſich feſthält, immer dunkel.

2. Weiſe der Realität. Heraklit iſt in ſeiner Darſtellung nicht bei dieſem Ausdrucke in Begriffen, — beim rein Logiſchen ſtehen geblieben; ſondern außer dieſer allgemeinen Form, in der Heraklit ſein Princip vortrug, hat er ſeiner Idee auch einen realeren Ausdruck gegeben. Dieſe reale Geſtalt iſt vornehmlich naturphiloſophiſch, oder ihre Form iſt mehr die natürliche; daher wird er noch zur ioniſchen Schule gerechnet, und regte dadurch die Naturphiloſophie an. Ueber dieſe reale Geſtalt ſeines Princips ſind jedoch die Geſchichtſchreiber uneins. Die allermeiſten ſagen, daß er das ſeyende Weſen als Feuer *) geſetzt habe, Andere aber als Luft, **) Andere mehr die Ausdünſtung, als die Luft; ſelbſt die Zeit findet ſich bei Sextus ***) als das erſte ſeyende Weſen genannt. Die Frage iſt: Wie iſt dieſe Verſchiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß dieſe Nachrichten der Nachläßigkeit der Schriftſteller zuzuſchreiben ſeyen; denn die Zeugen ſind die beſten, wie Ariſtoteles und Sextus Empirikus, die nicht im Vorbeigehen, ſondern beſtimmt von dieſen Formen ſprechen, ohne aber auf dieſe Verſchiedenheiten und Widerſprüche aufmerkſam zu machen. Einen näheren Grund ſcheinen wir an der Dunkelheit der Schrift

*) Arist. Met. I, 3, 8.
**) *Sext. Empir. adv. Math. IX*, §. 360, *X*, §. 233.
***) adv. Mathem. X, §. 216.

Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Mißverständniß Veranlassung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt diese Schwierigkeit weg, die sich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefsinnigen Begriffe Heraklits findet sich selbst der wahrhafte Ausweg über dieß Hinderniß. Ueberhaupt konnte Heraklit nicht mehr, wie Thales Wasser, oder Luft, oder dergleichen als absolutes Wesen aussprechen, — nicht mehr in Weise eines Ersten, woraus das Andere hervorgehe, — indem er Seyn als dasselbe mit Nichtseyn oder den unendlichen Begriff dachte. Und also kann das seyende absolute Wesen nicht als eine existirende Bestimmtheit, z. B. des Wassers bei ihm auftreten, sondern das Wasser als sich verändernd, oder nur der Proceß.

a. Abstrakter Proceß, Zeit. Heraklit hat also gesagt: „Die Zeit sey das erste körperliche Wesen," wie Sextus *) dieß ausdrückt. Körperlich ist ungeschickter Ausdruck. Die Skeptiker wählten häufig die rohsten Ausdrücke, oder machen Gedanken erst roh, um mit ihnen fertig zu werden. Körperlich, das heißt abstrakte Sinnlichkeit; die Zeit ist die abstrakte Anschauung des Processes, sie sey das erste sinnliche Wesen. Die Zeit also ist das wahre Wesen. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehen blieb, sondern seinem Princip die Gestalt des Seyenden gab: so liegt hierin, daß sich ihm dafür zunächst die Form der Zeit darbieten mußte; denn eben im Sinnlichen, Anschaubaren ist die Zeit das Erste, was sich als das Werden darbietet, es ist die erste Form des Werdens. Die Zeit ist das reine Werden, als angeschaut. Die Zeit ist das reine Verändern, sie ist der reine Begriff, das Einfache, das aus absolut Entgegengesetzten harmonisch ist. Ihr Wesen ist, zu seyn und nicht zu seyn, und sonst keine Bestimmung; —

*) adv. Math. X, § 231 — 232: τὸ ὂν καὶ τὸ .. πρῶτον .. σῶμα χρόνος ἐστίν.

rein abstraktes Seyn und abstraktes Nichtseyn unmittelbar in Einer Einheit, und geschieden. Nicht als ob die Zeit ist, oder nicht ist; sondern die Zeit ist dieß, im Seyn unmittelbar nicht zu seyn, und im Nichtseyn unmittelbar zu seyn, — dieß Umschlagen aus Seyn in Nichtseyn, dieser abstrakte Begriff, aber auf gegenständliche Weise (angeschaut), insofern er für uns ist. In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, nur das Jetzt; und dieß ist, um nicht zu seyn, ist sogleich vernichtet, vergangen, — und dieß Nichtseyn schlägt ebenso um in das Seyn, denn es ist. Es ist die abstrakte Anschauung dieses Umschlagens. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, sey existirend als für das Bewußtseyn: so wäre nichts Anderes, als die Zeit, zu nennen. Und es ist mithin ganz richtig, daß die erste Form des Werdenden die Zeit ist; so hängt dieß mit dem Gedankenprincipe Heraklit's zusammen.

b. Reale Form als Proceß, Feuer. Aber dieser reine gegenständliche Begriff muß sich weiter realisiren. In der Zeit sind die Momente, Seyn und Nichtseyn, nur als negativ oder unmittelbar verschwindende gesetzt. Ferner bestimmt Heraklit den Proceß auf nähere physikalische Weise. Die Zeit ist Anschauung, aber ganz abstrakt. Wollen wir uns das, was sie ist, in realer Weise vorstellen, d. h. beide Momente als eine Totalität für sich ausdrücken, als bestehend: so ist die Frage, welches physikalische Wesen dieser Bestimmung entspricht. Die Zeit mit solchen Momenten angethan ist der Proceß; die Natur begreifen heißt: sie als Proceß darstellen. Dieß ist das Wahre Heraklit's, und der wahre Begriff. Und daher leuchtet uns dabei sogleich ein, daß Heraklit nicht sagen konnte, daß das Wesen Luft, oder Wasser und dergleichen sey; denn sie sind (das ist das Nächste) nicht selbst der Proceß. Dieß ist aber das Feuer; so sagte er Feuer als das erste Wesen, — und dieß ist die reale Weise des heraklitischen Princips, die Seele und Substanz des Naturpro-

cesses. Eben im Processe unterscheiden sich die Momente, wie in der Bewegung: α) das rein negative Moment; β) die Momente des bestehenden Gegensatzes, Wasser und Luft; und γ) die ruhende Totalität, Erde. Das Leben der Natur ist der Proceß dieser Momente: die Entzweiung der ruhenden Totalität der Erde in den Gegensatz, das Setzen dieses Gegensatzes dieser Momente — und die negative Einheit, die Rückkehr in die Einheit, das Verbrennen des bestehenden Gegensatzes. Das Feuer ist die physikalische Zeit; es ist diese absolute Unruhe, absolutes Auflösen von Bestehen, — das Vergehen von Anderen, aber auch seiner selbst, es ist nicht bleibend. Und wir begreifen daher (es ist ganz konsequent), daß Heraklit das Feuer als den Begriff des Processes nennen konnte, — von seiner Grundbestimmung ausgehend.

c. Dieß Feuer hat er nun näher bestimmt, weiter ausgeführt, als realen Proceß; es ist für sich der reale Proceß, seine Realität ist der ganze Proceß, worin dann die Momente näher, konkreter bestimmt werden. Das Feuer, als dieses Metamorphosirende der körperlichen Dinge, ist Veränderung, Verwandelung des Bestimmten, Verdünstung, Verdampfung; denn es ist im Processe das abstrakte Moment desselben, eben so nicht sowohl Luft, als vielmehr das Ausdünsten. Für diesen Proceß hat nun Heraklit ein ganz besonderes Wort gebraucht ἀναθυμίασις, — Ausdampfung (Rauch, Dünste von der Sonne); Ausdünstung ist hier nur oberflächlich die Bedeutung, — es ist mehr: Uebergang. Aristoteles *) sagt in dieser Rücksicht von Heraklit, daß nach seiner Darstellung „das Princip die Seele sey, weil sie die Ausdünstung sey, das Hervorgehen von Allem," und dieß Ausdünsten, Werden „sey das Körperloseste und immer fließend." Dieses ist auch passend für das Grundprincip Heraklit's. **)

*) De anima I, 2.

**) *Johannes Philoponus ad Arist. de anima I, 2, p. 20.*

Weiter hat er den realen Proceß in seinen abstrakten Momenten so bestimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterschied, „den Weg nach oben (ὁδὸς ἄνω) und den Weg nach unten (ὁδὸς κάτω)," — den einen die Entzweiung, den andern das In-Eins-Gehen. Sie sind so wesentlich zu begreifen: Die Entzweiung als Realisirung, Bestehen der Entgegengesetzten; das Andere: Die Reflexion der Einheit in sich, Aufheben dieser bestehenden Gegensätze. Dafür hatte er die näheren Bestimmungen „der Feindschaft, des Hasses, des Streits (πόλεμος, ἔρις), und der Freundschaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη)," — Diremtion und Setzen in Einheit. (Das ist auch mythologisch, Amor *) u. s. w.) „Von diesen beiden ist die Feindschaft, der Streit dasjenige, welches Princip des Entstehens Unterschiedener ist, — was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Frieden." **) Bei Feindschaft zwischen Menschen setzt Einer sich als selbstständig gegen den Anderen, oder ist für sich, — Entzweiung, das Realisiren überhaupt; Einigkeit und Friede ist aber das Versinken aus dem Fürsichseyn in die Ununterscheidbarkeit oder Nicht-Realität. Alles ist Dreiheit, wesentliche Einheit; die Natur ist dieses nimmer Ruhende und das All das Uebergehen aus dem Einen ins Andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Bestimmungen dieses realen Processes sind zum Theil mangelhaft und widersprechend. Es wird nun in dieser Hinsicht in einigen Nachrichten von Heraklit angeführt, daß er ihn so bestimmt habe: „Die Wendungen (Veränderungen) des Feuers sind zuerst das Meer; und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl," ***) — das

*) *cf. Arist. Metaphys. I*, 4.

**) Diog. Laërt. IX, §. 8.

***) Clemens Alex. Stromata V, 14, p. 712, ed. Pott. (Steph. Poës. phil. p. 131): „*Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*" (*οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα*).

entspringende Feuer. Dieß ist das Allgemeine, und sehr dunkel. Diogenes Laertius *) sagt: „Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit (πυκνούμενον πῦρ ἐξυγραίνεσθαι), und zum Stehen kommend (συνιστάμενον) wird es Wasser," das erloschene (verbrannte) Feuer ist das Wasser, das Feuer, was in die Gleichgültigkeit übergeht, „das erhärtete Wasser aber wird zu Erde; und dieß ist der Weg nach Unten. Die Erde wird dann wieder flüssig (geschmolzen), und aus ihr wird Feuchtigkeit (Meer): und aus dieser die Ausdünstung (ἀναθυμίασις) des Meeres, aus der dann Alles entsteht," sie geht wieder über in das Feuer, schlägt als Flamme heraus; „dieß ist der Weg nach Oben." Also im Allgemeinen Metamorphose des Feuers. „Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, wird Erde, — und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne." Diese sind so nicht ruhige, todte Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Diese orientalischen, bildlichen Ausdrücke sind nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. daß diese Verwandelungen in der äußeren Wahrnehmung vorkämen, sondern sie sind die Natur dieser Elemente; die Erde erzeugt sich ewig ihre Sonne und Kometen.

Die Natur ist so dieser Kreis. In diesem Sinne sehen wir ihn sagen: „Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist, und wird seyn ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (μέτρῳ) entzündet und erlischt." **) Wir begreifen, was Aristoteles anführt, das Princip sey die Seele, weil sie die Ausdünstung, — dieser sich selbst bewegende Proceß der Welt; das Feuer ist die Seele. Hieran schließt sich ein anderer Ausdruck, der sich bei Klemens dem Alexandriner ***) findet: „Den Seelen (dem

*) Libr. IX, §. 9.

**) *Clemens Alex. V*, 14, *p.* 711.

***) Stromata VI, 2. p. 746. (Steph. Poës. phil. p. 131.)

Belebten) iſt der Tod, Waſſer zu werden; dem Waſſer iſt der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt ſich dann Waſſer, aus dem Waſſer aber die Seele.“ Es iſt alſo überhaupt dieſer Proceß des Erlöſchens, des Zurückgehens des Gegenſatzes in die Einheit, und des Wiedererweckens deſſelben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöſchen der Seele, des Feuers in Waſſer, die Verbrennung, die zum Produkt wird, erzählen Einige *) falſch als eine Weltverbrennung. Es iſt mehr eine Vorſtellung der Phantaſie, was Heraklit geſprochen haben ſoll von einem Weltbrande, daß nach einer gewiſſen Zeit (wie nach unſerer Vorſtellung ein Ende der Welt) die Welt in Feuer untergehe. Wir ſehen aber ſogleich aus den beſtimmteſten Stellen, **) daß dieſer Weltenbrand nicht gemeint ſey, ſondern es iſt dieß beſtändige Verbrennen, Werden der Freundſchaft, — das allgemeine Leben, der allgemeine Proceß des Univerſums. „Heraklit ſagt, daß Leben ſowohl als Sterben in unſerem Leben, wie in unſerem Tode vereint iſt; denn wenn wir leben, ſo ſind unſere Seelen geſtorben und in uns begraben: wenn wir aber ſterben, ſo auferſtehen und leben unſere Seelen.“ ***)

In Rückſicht deſſen, daß bei Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele iſt, findet ſich ein Ausdruck vor, der bizarr erſcheinen kann: nämlich der, daß „die trockenſte Seele die beſte ſey.“ †) Wir nehmen zwar auch nicht die naſſeſte für die beſte, aber doch im Gegentheile die lebendigſte; trocken heißt hier aber feurig, ſo iſt die trockenſte Seele das reine Feuer, und dieß iſt nicht unlebendig, ſondern die Lebendigkeit ſelbſt.

*) *Tennemann B. I, S. 218; Diog, Laërt. IX, §. 8; Euseb. Praep. evang. XIV, 3.*

**) *cf. Stob. Eclog. Phys. c. 22, p. 454.*

***) Sext. Pyrrhon. Hypot. III, c. 24, §. 230: *ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησι, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν, καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι, καὶ ἐν ἡμῖν τετάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.*

†) *Plutarch. de esu carnium I, p. 995 ed. Xyl.*

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprocesses. Ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der spekulativen Betrachtung der Natur (Philosophie der Natur) ausgesprochen ist. Sie ist Proceß an ihr selbst. In diesem Begriffe geht Ein Moment, Ein Element in das andere über: Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist alter Streit über die Verwandelung, gegen die Unwandelbarkeit der Elemente. In diesem Begriffe scheidet sich die gemeine sinnliche Naturforschung und die Naturphilosophie. An sich, in der spekulativen Ansicht wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosirt; in der andern ist aller Uebergang aufgehoben, Wasser ist eben Wasser, Feuer ist Feuer u. s. f., — kein Begriff, keine absolute Bewegung, sondern nur Hervorgehen ist, eine äußerliche Trennung schon Vorhandener. Wenn jene Ansicht die Verwandelung behauptet, so glaubt diese Ansicht das Gegentheil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar Wasser, Feuer u. s. f. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff u. s. f., — aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß was an sich seyn soll, in der spekulativen Ansicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müsse; denn wenn das Spekulative dieß ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu seyn, so muß dieß auch so vorhanden seyn. (Man stellt sich das Spekulative vor, als das nur im Gedanken sey, oder im Inneren, — d. h. man weiß nicht wo.) Es ist dieß auch so vorhanden; aber die Naturforscher verschließen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff.

Wenn wir sie hören, so beobachten sie nur, sagen, was sie sehen; aber dieß ist nicht wahr, sondern bewußtlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den Begriff. Und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffs, sondern des beschränkten fixirten Begriffs gegen den absoluten Begriff. Sie zeigen die Verwandlungen als

nicht seyend, z. B. des Wassers in Erde; bis auf die neuesten Zeiten wurde sie behauptet, — wird Wasser destillirt, so blieb ein erdiger Rückstand. Lavoisier stellte genaue Versuche an, wog alle Gefäße; es zeigte sich ein erdiger Rückstand, aber aus der Vergleichung ergab sich, daß er von den Gefäßen komme. Es giebt einen oberflächlichen Proceß, der nicht Ueberwindung der Bestimmtheit der Substanz: „Wasser verwandelt sich nicht in Luft, sondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet sich immer nur wieder zu Wasser." Allein dort wie hier fixiren sie nur einen einseitigen, mangelhaften Proceß, und geben ihn für den absoluten Proceß aus. Wie wenn ich sage: Der Naturproceß ist ein Ganzes von Bedingungen; wenn einige derselben fehlen, kommt ein Anderes heraus, als wenn ich alle Bedingungen erfülle. Eisen wird Magnet, nicht wenn ich es glühe, sondern mit sich selbst auf eine gewisse Weise streiche oder halte; freilich giebt es Umstände, unter denen es dasselbe bleibt. Mechanische Theilung nur ist immer möglich; — ein Haus kann in Steine und Balken zerlegt werden, diese sind als Steine und Balken vorhanden. In diesem Sinne sprechen sie vom Verhältniß des Ganzen und der Theile, nicht als von ideellen Momenten; — zu denen sie kommen, als an sich, unsichtbar, latent, nicht positiv (als Momenten), aber hier erhalten noch als Vorstellen. Aber im Realen, im Naturproceß machen sie die Erfahrung: Daß der aufgelöste Krystall Wasser giebt, und im Krystall Wasser verloren geht, hart wird, — Krystall-Wasser; Daß die Ausdünstung der Erde nicht als Dampfform, im äußeren Zustande, in der Luft anzutreffen ist, sondern die Luft ganz rein bleibt, oder der Wasserstoff ganz verschwindet in der reinen Luft. Sie haben sich genug vergebliche Mühe gegeben, Wasserstoff in der atmosphärischen Luft zu finden. Sie machen ebenso wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der sie weder Feuchtigkeit, noch Wasserstoff aufzeigen können, in Dünste und Regen übergeht u. s. f. Dieß ist die Beobachtung, aber sie verderben

alle Wahrnehmung der Verwandelungen durch den festen Begriff; — sie bringen nämlich den fixen Begriff von Ganzem und Theilen mit, von Bestehen aus Theilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Seyn dessen, als eines solchen, was sich entstehend zeigt. Der Krystall aufgelöst zeigt Wasser, so sagen sie: „Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon drin gewesen;" Wasser, entzweit in seinem Processe, zeigt Wasserstoff und Sauerstoff: — „Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Theile, woraus das Wasser besteht, da gewesen." Aber sie können weder Wasser im Krystall, noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen. Ebenso verhält es sich mit dem „latenten Wärmestoff." Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung; wie der Mensch spricht, so ist ein Begriff darin, er ist gar nicht abzuhalten, im Bewußtseyn wiedergeboren, — immer Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben er ist das Wesen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht in einer Bestimmtheit, wie hier. Sie kommen nothwendig auf ihre Grenze, so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Flaschen voll Luft, aus den hohen Regionen durch Luftballon, zeigen ihn nicht als seyend. Krystall-Wasser ist nicht mehr als Wasser, — verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so ist er derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen, und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d. h. ihr Wesen als Proceß begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datiren, — er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen ist.

3. Es fehlt nur dieses noch an der Idee, daß ihr Wesen, ihre Einfachheit als Begriff, als Allgemeinheit erkannt werde. Man kann vermissen, daß nichts Dauerndes, Ruhendes ist, — was Aristoteles giebt. Der Proceß ist noch nicht als Allge-

meines aufgefaßt. Heraklit ſagt zwar, es fließt Alles, es iſt nichts beſtehend, nur das Eine bleibt. Es iſt damit aber noch nicht die Wahrheit, Allgemeinheit ausgeſprochen; es iſt der Begriff der ſeyenden Einheit im Gegenſatze, nicht der in ſich reflektirten. Dieß Eins in ſeiner Einheit mit der Bewegung, dem Proceſſe der Individuen iſt das Allgemeine, Gattung, Verſtand, oder der in ſeiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieſes iſt die Idee noch zu beſtimmen, — νοῦς des Anaxagoras. Das Allgemeine iſt die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegenſatze, als Proceß Unterſchiedener in ſich zurückgehend. Aber auch dieß findet ſich bei Heraklit. Dieſes Allgemeine, dieſe Einheit in dem Gegenſatze — Seyn und Nichtſeyn als daſſelbe — nannte Heraklit „Schickſal (εἱμαρμένη), Nothwendigkeit.“ *) Und der Begriff der Nothwendigkeit iſt kein anderer, als eben dieſer, daß das Seyende als Beſtimmtes in dieſer Beſtimmtheit iſt, was es iſt (dieſe ſein Weſen als eines Einzelnen ausmacht), aber eben dadurch ſich auf ſein Entgegengeſetztes bezieht; — das abſolute „Verhältniß, welches durch das Seyn des Ganzen hindurch geht (λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων).“ Er nennt dieß „den ätheriſchen Leib, den Saamen des Werdens von Allem (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως).“ **) Das iſt ihm die Idee, Allgemeines als ſolches, als das Weſen; es iſt der beruhigte Proceß, — Thiergattung iſt das Bleibende, der ſich aufnehmende (in ſich zurücknehmende), einfache Proceß.

Es iſt nun noch übrig zu betrachten, welches Verhältniß Heraklit dieſem Weſen (der Welt, dem was iſt) zum Bewußtſeyn, zum Denken giebt. Seine Philoſophie hat im Ganzen eine naturphiloſophiſche Weiſe; das Princip iſt zwar logiſch, aber in ſeiner natürlichen Weiſe als der allgemeine

*) Diog. Laërt. IX, §. 7; *Simplic. ad Arist. Phys. p.* 6; *Stobaeus Eclogae Phys. c.* 3, *p.* 58 — 60.

**) Plutarch. de plac. philos. I, 28.

Naturproceß aufgefaßt. Wie kommt der λόγος zum Bewußtseyn? Wie verhält er sich zur individuellen Seele? Ich führe dieß ausführlicher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen, — hier das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewußtseyns und des Gegenstandes, und die Nothwendigkeit der Gegenständlichkeit.

In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Principe, daß alles was ist, zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die sinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat. Denn eben sie ist, für welche das was ist, als seyend, gewiß ist; — diese Gewißheit ist die, für die etwas besteht, was in der That ebenso nicht ist. Dieß unmittelbare Seyn ist nicht das wahre Seyn; sondern: die absolute Vermittelung, das gedachte Seyn, der Gedanke, — und das Seyn erhält hier die Form der Einheit. „Todt ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum," *) weil, insofern wir sehen, es ein Beharrliches, feste Gestalt. Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und die Ohren, sofern sie barbarische Seelen haben. Die Vernunft (λόγος) ist die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste (ὁποιοσδήποτε), sondern allein die göttliche, allgemeine," **) dieß Maaß, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht. Absolute Nothwendigkeit ist eben dieß, im Bewußtseyn das Wahre zu seyn; aber nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältniß, worin es nur Form ist, und den Inhalt der Vorstellung hat, — sondern der allgemeine Verstand, entwickeltes Bewußtseyn der Nothwendigkeit, Identität des Subjektiven und Objektiven. „Viel Wissen lehre den Verstand nicht; sonst

*) Clemens Alexandr. Stromat. III, 3, p. 520.
**) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 126 — 127.

hätte es auch den Heſiod, Xenophanes und Pythagoras belehrt. Das Eine ſey das Weiſe, — die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrſchende iſt." *)

Sextus erzählt näher das Verhältniß des ſubjektiven Bewußtſeyns, der beſonderen Vernunft zur allgemeinen, zu dieſem Naturproceſſe. Das hat noch ſehr phyſikaliſche Geſtalt; es iſt, wie wir die Beſonnenheit auffaſſen gegen den träumenden oder verrückten Menſchen. Der wachende Menſch verhält ſich zu den Dingen auf eine allgemeine Weiſe, welche dem Verhältniſſe der Dinge gemäß iſt, wie die Anderen ſich auch dagegen verhalten. Sextus **) führt uns die Beſtimmung hiervon ſo an: „Alles, was uns umgiebt, ſey ſelbſt logiſch und verſtändig," — das allgemeine Weſen der Nothwendigkeit. Die Allgemeinheit hat die Form der Beſonnenheit; das gegenſtändliche Weſen, die Objektivität iſt verſtändig, darum nicht — mit Bewußtſeyn. Wenn und inſofern ich in dem objektiv-verſtändigen Zuſammenhange dieſer Beſonnenheit, Objektivität des Bewußtſeyns bin, bin ich zwar in der Endlichkeit, — als endlicher bin ich in äußerem Zuſammenhange, bleibe im Träumen und Wachen im Felde dieſes Zuſammenhangs —; nur Verſtand aber, Beſonnenheit, Bewußtſeyn dieſes Zuſammenhangs, ohne Schlaf, iſt die nothwendige Weiſe dieſes Zuſammenhangs, die Form der Objektivität, — die Idee in der Endlichkeit.

„Wenn wir dieß allgemeine Weſen durch das Athmen einziehen, ſo werden wir verſtändig; aber nur wachend ſind wir ſo, ſchlafend ſind wir in der Vergeſſenheit." Dieſe Form der Verſtändigkeit iſt das, was wir das Wachſeyn nennen. Dieß Wachſeyn, dieß Bewußtſeyn der Außenwelt, was zur Verſtändigkeit

*) Diog. Laërt. IX, §. 1: *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἳ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.*

**) adv. Math. VII, §. 127.

gehört, ist mehr ein Zustand; und ist hier aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseyns genommen. „Denn im Schlafe" (heißt es) „sind die Wege des Gefühls verschlossen, und der Verstand, der in uns, wird abgesondert von seiner Vereinigung mit der Umgebung (*τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας*). Und es erhält sich allein der Zusammenhang (*πρόσφυσις*) des Athmens, gleichsam als" (nur) „einer Wurzel" dieses Zusammenhangs (des besonnenen Zustandes), die auch im Schlafe bleibt, — kein specificirtes, sondern abstraktes Element; also dieß Athmen ist unterschieden von dem allgemeinen Athmen (*συμφυΐα*), d. h. dem Seyn eines Anderen für uns, — die Vernunft ist dieser Proceß mit dem Objektiven. Weil wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. „So getrennt, verliert der Verstand die Kraft des Bewußtseyns, die er vorher hatte," *) — der Geist nur als individuelle Einzelnheit die Objektivität; er ist nicht in der Einzelnheit allgemein, — Denken, das sich selbst zum Gegenstande hat.

„In den Wachenden aber erhält er (der Verstand) durch die Wege des Gefühls, wie durch Fenster, hinaussehend, und mit dem Umgebenden zusammengehend (*συμβάλλων*) die logische Kraft;" — Idealismus in seiner Naivität. „Nach der Weise, wie die Kohlen, die dem Feuer nahe kommen, selbst feurig werden, getrennt davon aber verlöschen: so wird der Theil (*μοῖρα*)" — die Nothwendigkeit (s. oben), — „die in unseren Körpern von dem Umgebenden beherbergt ist, durch die Trennung fast unvernünftig;" — das Gegentheil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe, im Somnambulismus. „In dem Zusammenhange mit den vielen Wegen aber wird sie mit dem Ganzen gleicher Art (*ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται*)." **)

---

*) eod. §. 129: *μνημονικὴ δύναμις*, die Vorstellungen sich zu eigen zu machen; Mnemosyne, Mneme ist nicht unser Gedächtniß (Mnemosyne Mutter der Musen), überhaupt alles Vorstellen und Bewußtseyn.

**) eod. §. 130.

Wachen ist wirkliches objektives Bewußtseyn, Wissen des Allgemeinen, Seyenden, und doch darin Fürsichseyn. *)

„Dieses Ganze, der allgemeine und göttliche Verstand, und in der Einheit mit welchem wir logisch sind, ist das Wesen der Wahrheit, bei Heraklit. Daher das, was allgemein Allen erscheint, Ueberzeugung habe: denn es hat Theil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Ueberzeugung in sich, aus der entgegengesetzten Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur sagt er:" „„Da das Umgebende die Vernunft (*λόγος*) ist, so sind die Menschen unvernünftig, sowohl ehe sie hören, als wenn sie zuerst hören. Denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht: so sind sie noch unerfahren, wenn sie die Reden und Werke versuchen, welche ich aufzeige"" (*διηγεῦμαι*, auseinandersetze, erzähle, erkläre), „„nach der Natur Jegliches unterscheidend und sagend, wie es sich verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie wachend thun; wie sie vergessen, was sie im Schlafe thun."" **)

Heraklit sagt auch ferner: „Wir thun und denken Alles nach der Theilnahme am göttlichen Verstande (*λόγος*). Deswegen müssen wir" nur „diesem allgemeinen Verstande folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen Verstand hätten (*ἰδίαν φρόνησιν*); der Verstand aber (*ἡ δὲ*) ist nichts Anderes, als die Auslegung — (Bewußtwerden, Darstellung, Einsicht) — der Weise der Anordnung (Einrichtung) des Alls (*ἐξήγησις τοῦ τρόπου*, Wendung, Wandelung, *τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*).. Deswegen so weit wir Theil nehmen am Wissen von ihm (*αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν*), sind wir in der

*) Merkwürdig läßt Tennemann (I, 233) den Heraklit sagen: „Der Grund des Denkens, die Denkkraft ist außer dem Menschen." Dazu citirt er Sext. Emp. VII, adv. Math. §. 349: *οἱ μὲν διάνοιαν εἶναι ἔλεξαν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.*

**) Sext. adv. Math. VII, §. 131 — 132.

Wahrheit: so viel wir aber Besonderes" — (Eigenthümliches) — „haben (ἰδιάσωμεν), sind wir in der Täuschung."*) Sehr große und wichtige Worte! Man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtseyn als Bewußtseyn des Allgemeinen ist Bewußtseyn der Wahrheit; Bewußtseyn aber der Einzelnheit und Handeln als einzelnes, eine Originalität, die eine Eigenthümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Der Irrthum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens, — das Böse und der Irrthum darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes seyn; dieß ist Täuschung.

So sehr Heraklit behauptet, daß in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seyende fließt, das Seyn der sinnlichen Gewißheit nicht ist, indem es ist: ebenso sehr setzt er als nothwendig im Wissen, die gegenständliche Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seyendem. Aber was die Vernunft in sich weiß, ist ebenso die Nothwendigkeit, oder das Allgemeine des Seyns; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza **) „eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit" nennt. Das Fürsichseyn der Vernunft ist nicht ein objektloses Bewußtseyn, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist; aber so, daß dieß Fürsichseyn wach ist, oder daß es gegenständlich und allgemein, für Alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von etwas, wovon nur ich weiß. Das Einbilden und dergleichen ist eben solches Träumen. Ebenso das Gefühl ist

*) eod. §. 133.

**) *Ethices P. II, propos. XLIV, coroll. II,* (*p.* 118, *ed. Paul.*)

die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjekte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, daß für mich, als dieses Subjekt, es ist, was ich fühle, — nicht als Gegenstand, als ein Freies von mir. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seyende Freie, und ich bin für mich von mir subjektivitätslos; und ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand gemachter, sondern an sich allgemeiner.

Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche u. s. w., z. B.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter unsterbliche Menschen; lebend Jener Tod, und sterbend Jener Leben.“ *) Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter. Das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit; diese gehört dem Tode an.

Wir können in der That von Heraklit Aehnliches sagen, wie Sokrates sagte: Was uns noch vom Heraklit übrig geblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verloren gegangen ist, müssen wir vermuthen, daß es wohl gleich vortrefflich gewesen sey. Oder wenn wir das Schicksal für gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beste erhielt: so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, daß es dieser Aufbewahrung werth ist.

E. Empedokles, Leucipp und Demokrit.

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leucipp und Demokrit. Es zeigt sich in ihnen Idealität des Sinnlichen, und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Uebergang zum All-

*) Fabricius ad Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 24, §. 230, p. 185, nota C; (Heraclides, allegoriae Homericae, p. 442 — 443, ed. Gale; Clemens Alexandr.: Paedag. III, 1, p. 251, ed. Pott.).

gemeinen. Empedokles ist ein pythagoräischer Italer, der sich hinüber zu den Joniern neigt, wie Leucipp zu den Italern.

1. Empedokles.

Die Fragmente von Empedokles sind mehrmals gesammelt. 1) Sturz in Leipzig hat über 400 Verse zusammengebracht: Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae (Göschen) MDCCCV (pagg. 704). 2) Auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt: Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron; in Leipzig ist 1810 ein Abdruck davon gemacht worden. Von Ritter findet sich in Wolf's Analecta ein Aufsatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien, wie Heraklit ein Kleinasiate. Wir kommen so wieder nach Italien, die Geschichte wechselt zwischen diesen beiden Seiten; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philosophien aus. Empedokles war um die 70. Olympiade geboren; um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. *) Sturz **) führt Dodwell ***) an: Annus Parmenidis 65 conveniet Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio major condiscipulo Empedocle. Pythagoras decessit Ol. 77, $\frac{1}{2}$ annum duntaxat unicum agente Empedocle. Nach Dodwell ist Empedokles also Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren. Aristoteles †) sagt: „Er ist dem Alter nach später als Anaxagoras, aber den Thaten nach

*) *Tennemann B. I, S.* 415; (*Diog. Laërt. VIII*, §. 74).
**) l. l. p. 9 — 10.
***) *De aetate Pythag. p.* 220.
†) Metaphys. I, 3.

früher." Es ist unbestimmt, ob er der Zeit nach früher (jünger) philosophirt habe; oder (wie es eher scheint) seine Philosophie in Ansehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer ist.

Sonst erscheint er in den Erzählungen von seinen Lebensumständen als ein ähnlicher Wundermann und Zauberer (γόης), als Pythagoras.*) Er genoß während seines Lebens großes Ansehen und Verehrung unter seinen Mitbürgern; sein Ruhm war weit verbreitet. **) Und nach seinem Tode wurde ihm eine Statue in seiner Vaterstadt errichtet. Er lebte nicht getrennt, wie Heraklit; sondern in großem Einfluß auf seine Mitbürger und auf die Anordnung der Staatsgeschäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb sich das Verdienst, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrschers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent sich eine freie Verfassung und gleiche Rechte allen Bürgern gab. ***) Ebenso vernichtete er mehrere Versuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrschaft ihrer Vaterstadt an sich zu reißen; — und als die Verehrung seiner Mitbürger so hoch stieg, daß sie ihm die Krone anboten, schlug er sie aus und lebte ferner als ein angesehener Privatmann. †)

Wie über andere Umstände seines Lebens, so wurde auch viel über seinen Tod gefabelt. ††) Wie er in seinem Leben sich ausgezeichnet betrug, so habe er auch durch seinen Tod sich das Ansehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben zu seyn, als Beweis, daß er nicht ein sterblicher Mensch war, sondern daß er nur hinweggerückt sey. Nach einem Gastmahl sey er entweder plötzlich verschwunden; oder auf dem Aetna sey

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 59.
**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 73, 66.
***) *Diog. Laërt. VIII*, §. 72.
†) *Diog. Laërt. VIII*, §. 63 — 66.
††) *Diog. Laërt. VIII*, §. 67 — 71.

er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal von ihnen nicht mehr gesehen. Was aber aus ihm geworden sey, sey dadurch verrathen worden, daß einer seiner Schuhe vom Aetna ausgeworfen und von einem seiner Freunde gefunden worden sey; wodurch also klar geworden sey, daß er sich in den Aetna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen, und die Meinung zu veranlassen, daß er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sey. Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaßung aussprechen. Er sagt: *) „O Freunde, die Ihr die große Burg am gelben Akragas bewohnet, in trefflichen Werken Euch übend, seyd gegrüßt! Ich bin Euch ein unsterblicher Gott, und kein sterblicher Mensch mehr. Ich gehe umher von Allen geehrt, von Diademen bekränzt und grünenden Kronen. Wenn ich in blühende Städte komme, werde ich ebenso von Männern und Weibern geehrt. Es folgen mir Tausende, fragend, welches der Weg sey zum Heil; Andere bedürfend der Weissagungen, Andere mannigfaltiger Krankheiten heilende Rede erkundend. Aber was halte ich darauf, als ob ich etwas Großes thue, daß ich so unter den sterblichen verderbenden Menschen verweile.“ Aber der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dieß für Werth. Es spricht der Ueberdruß der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoräer zu Lehrern gehabt, ist mit ihnen umgegangen. Er wird daher zuweilen zu den Pythagoräern gerechnet, wie Parmenides und Zeno; was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine Philosophie hat kein pythagoräisches Aussehen. Auch wird er Mitschüler Zeno's genannt. **)

*) *Sturz l. l. p.* 530: *Reliquiae τῶν καθαρμῶν, v.* 364 — 376.
**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 54 — 56.

In Anſehung ſeiner Philoſophie ſind uns zwar mancherlei einzelne phyſikaliſche Gedanken, ſo wie paränetiſche Ausdrücke erhalten worden; in ihm ſcheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben. Aber wir finden in ihm weniger ſpekulative Tiefe, als in Heraklit; ſondern den ſich mehr in die reale Anſicht verſenkenden Begriff, — eine Ausbildung der Naturphiloſophie, oder Naturbetrachtung. In Anſehung des beſtimmten Begriffs, welcher ſie beherrſcht, und in ihr weſentlich hervorzutreten anfängt: ſo iſt es die Vermiſchung, Syntheſis. Als Vermiſchung iſt es zuerſt, daß ſich die Einheit Entgegengeſetzter darbietet. Die Einheit Entgegengeſetzter (der Begriff, der ſich in Heraklit aufthat) in ihrer Ruhe iſt für die Vorſtellung als Vermiſchung, ehe der Gedanke das Allgemeine erfaßt. Er iſt der Urheber der gemeinen Vorſtellung, die auch auf uns gekommen: Die vier phyſikaliſchen Elemente, Feuer, Luft, Waſſer, Erde als Grundweſen anzuſehen. Die Chemiker verſtehen ein chemiſch Einfaches unter Element; ſo gehen die vier Elemente nicht mehr.

Seine Gedanken will ich nun kurz angeben; aus ſeiner Philoſophie iſt nicht viel zu machen. Das viele Einzelne, was berichtet wird, faſſen wir in den Zuſammenhang eines Ganzen zuſammen.

Kurz iſt ſein allgemeiner Gedanke von Ariſtoteles *) ſo zuſammengefaßt: „Empedokles hat zu den“ drei, Feuer, Luft, Waſſer, die vorher, jedes von dieſem oder jenem als Princip betrachtet wurde, „noch die Erde, als das Vierte hinzugeſetzt;“ und geſagt: „Dieſe ſeyen es, die immer bleiben, und nicht werden, ſondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geſchieden, in Eins zuſammengehen und aus Einem kommen.“ Kohlenſtoff, Metalle u. ſ. w. ſind nichts an und für ſich Seyen-

*) Metaphys. I, 3; De gener. et corrupt. I, 1.

des, was bleibt und nicht wird; so ist nichts Metaphysisches dabei beabsichtigt. Bei Empedokles ist dieß aber der Fall: Jedes Ding entstehe durch irgend eine Art der Verbindung der Vier. Diese vier Elemente in unserer gewöhnlichen Vorstellung sind nicht jene sinnlichen Dinge, wenn wir sie als allgemeine Elemente betrachten; denn sinnlich betrachtet, giebt es noch andere verschiedene sinnliche Dinge. Alles Organische z. B. ist anderer Art; ferner Erde als Eine, als einfache reine Erde ist nicht, sondern sie ist in mannigfacher Bestimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hören, so liegt darin die Erhebung der sinnlichen Vorstellung in den Gedanken.

In Ansehung des abstrakten Begriffes ihres Verhältnisses zu einander sagt Aristoteles *) weiter, daß Empedokles (ebenso wie Heraklit), und zwar „zuerst" nicht nur die vier Elemente als Principien gebraucht habe, sondern auch „Freundschaft und Feindschaft." Wir haben diese bei Heraklit schon gesehen; es erhellt unmittelbar, daß sie anderer Art sind: sie sind eigentlich etwas Allgemeines. Es kommen bei ihm die vier Natur-Elemente als die realen, und als die ideellen Principien Freundschaft und Feindschaft vor; so hat er sechs Principe. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles hierüber macht.

α) „Wenn man dieß in seiner Konsequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon stammelt: so werde man sagen, daß die Freundschaft das Princip des Guten, die Feindschaft aber das Princip des Bösen sey. So daß man gewisser Maßen sagen könne, Empedokles setze, und zwar zuerst, das Böse und das Gute als die absoluten Principien; weil das Gute das Princip alles Guten, das Böse das Princip alles Bösen ist." Aristoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf. Ihm ist es nämlich, wie nothwendig, um den Begriff des Princips zu thun, das an und für sich selbst ist.

*) Metaphys.

Dieß aber ist nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm selbst für sich ist (was an sich ist, ist nicht für sich, sondern für ein Anderes, wie in der Formeinheit des Seyns und Nichtseyns); solches Princip haben wir noch nicht gesehen, sondern erst bei Anaxagoras. Aristoteles vermißte schon das Princip des Guten bei Heraklit; und er wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten ist das zu verstehen, was Zweck an und für sich selbst ist, das schlechthin in sich Feste. Es ist schon mehrmals bemerkt, daß Aristoteles bei den alten Philosophen ein Princip der Bewegung vermißte; er sagt, man kann die Veränderung nicht begreifen aus dem Seyn. Dieß Princip haben wir nun bei Heraklit in der Bewegung des Werdens gefunden. Aber ein noch tieferes Princip nennt Aristoteles das Umweswillen, den Zweck; das Gute ist das, was um seiner selbst willen ist. Der Zweck ist der Begriff, der an und für sich feststeht, der sich selbst bestimmt; so ist er das Wahre, das schlechthin für sich ist, wodurch alles Andere ist. Drücken wir den Zweck (das Gute) als das Wahre aus, so hat es noch die Bestimmung des Thätigen, des Sichvollführens, des Selbstzwecks, des Begriffs, der an und für sich ist, — Zweck, der sich für sich bestimmt, und zugleich so die Thätigkeit ist, sich hervorzubringen; so ist er die Idee, der Begriff, der sich objektivirt, und in seiner Objektivität mit sich identisch ist. Aristoteles vermißt bei Heraklit das Princip des Zwecks, des Sichgleichbleibenden, des Sicherhaltens; er polemisirt so gegen Heraklit stark, weil da nur Veränderung ist, ohne Zurückgehen, ohne Zweck. Dieß glaubt er nun hier zu finden; aber zugleich sagt er, Empedokles stammele nur.

β) Die zwei allgemeinen Principe, Vereinen und Trennen, sind sehr wichtige Denkbestimmungen. Aber Aristoteles sagt ferner über das nähere Verhältniß und die Bestimmung dieser Principien, tadelt, daß „Empedokles diese Principien" der Freundschaft und Feindschaft „weder durchgreifend gebrauch-

noch auch in ihnen selbst ihre Bestimmtheit festhält (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον); denn häufig scheidet bei ihm die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt. Denn wenn das All durch die Feindschaft in die Elemente auseinander tritt, so wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt, und ebenso jedes der anderen Elemente." Die Trennung ist ebenso nothwendig Vereinigung. Das Getrennte, auf einer Seite zu stehen Kommende ist selbst ein in sich Vereintes, — seine Selbstständigkeit. Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden sind, ist Vereinigung der Theile jedes Elements unter sich. „Wenn aber Alles durch Freundschaft wieder in Eins zusammengeht, ist nothwendig, daß aus jedem" Selbstständigen „seine Theile wieder ausgeschieden werden." Denn es sind Viele, Vier: es steht also in verschiedener Beziehung; das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, ein Geschiedenes: also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dieß ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, daß sie das Gegentheil an ihr selbst seyn, und als solches sich darstellen muß. Es ist eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind solche Denkbestimmungen, aber sie können nicht getrennt werden. Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Aristoteles merkt an: „Empedokles ist der Erste gewesen" (Empedokles ist jünger als Heraklit), „der solche Principien aufgestellt hat, indem er das Princip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte."

γ) Daß die realen Momente die bekannten vier Elemente sind, ist schon gesagt. Aber Aristoteles sagt ferner: „Er gebraucht sie" ebenso „nicht als vier" Gleichgültige nebeneinander, wie wir vier sagen, ohne Verhältniß zu einander, „sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer für sich und die anderen als Eine Natur (ὡς μίᾳ φύσει), — Erde, Luft, Wasser." Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

δ) Was das Verhältniß der zwei ideellen Momente, Freundſchaft und Feindſchaft, und der vier realen Elemente betrifft (wie dieß Ideelle ſich realiſirt), ſo ſtammelte er hierüber, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt. Er hat ſie nicht gehörig unterſchieden, ſondern ſie koordinirt,*) — kein vernünftiges Verhältniß; ſo daß ſechs Elemente bei ihm erſcheinen (wie Sextus **) oft von den ſechs Elementen des Empedokles ſpricht) in Verſen, die uns Ariſtoteles und Sextus aufbewahrt: ***)

Mit der Erde ſehn wir die Erde, mit Waſſer das Waſſer,
Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

So ſehen wir ſie häufig nebeneinander als ſeyend von gleicher Würde aufgezählt; aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß Empedokles beide Weiſen, die reale und ideale, auch unterſchied, und den Gedanken als die Beziehung jener ausſprach.

Durch Theilnahme an ihnen, werden ſie für uns. Darin liegt die Vorſtellung, daß der Geiſt, die Seele ſelbſt die Einheit, dieſelbe Totalität der Elemente iſt, †) — ſich nach dem Princip der Erde zur Erde, nach dem des Waſſers zum Waſſer, nach dem der Liebe zur Liebe u. ſ. f. verhält. ††) Indem wir Feuer ſehen, ſo iſt es dieß Feuer in uns, für welches das objektive Feuer iſt u. ſ. f.

Ueber das Verhältniß dieſer realen Momente iſt ſchon geſagt, daß er das Feuer auf die eine Seite, und die drei anderen als den Gegenſatz hiervon auf die andere Seite ſtellte. Und auch den Proceß dieſer Elemente erwähnt er, aber er hat ihn

---

*) *Arist. Metaph. I*, 8; *III*, 1; *XII*, 10.

**) *adv. Math. VII*, §. 120; *IX*, §. 10; *X*, § 317.

***) *Arist. Met. III*, 4; *Sext. adv. Math. I*, §. 303; *VII*, §. 92, 121.

†) *Arist. de anima I*, 2; *Fabricius ad Sext. adv. Math. VII*, §. 92, *p.* 389, *not. T.*

††) *Sextus adv. Math. I*, §. 303; *VII*, §. 121.

weiter nicht begriffen; sondern dieß ist das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermischung vorstellt. In dieser synthetischen Verbindung — oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Theil Bezogen-, zum Theil auch Nichtbezogenseyn — kommt nun nothwendig der Widerspruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente gesetzt ist, das andere Mal ebenso ihre Trennung: — nicht die allgemeine Einheit, worin sie als Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar Eins, und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden; sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander. *) Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse.

Aristoteles führt α) an: „Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten. Sie wird Natur nur von den Menschen genannt." **) Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Theilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Thieres ist seine bleibende wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, — es ist dieß ein Einfaches. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf. Denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente; es selbst also ist nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich, — nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen.***) Aristoteles nennt Natur, daß sich Etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt; — in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verloren gegangen.

β) Indem die Elemente also so einfach an sich Seyende sind, so wäre eigentlich kein Proceß derselben gesetzt; denn im Pro-

*) *Arist. Phys. I*, 4.

**) Aristot. de gener. et corrupt. I, 1; II, 6; *Empedoclis Physicorum reliquiae, libr. I, v.* 105 — 108. (*ed. Fr. Guil. Sturz, p.* 517.)

***) cf. Aristot. Metaphys. III, 3.

cesse eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seyende. So an sich, wären sie unveränderlich: oder sie können sich nicht zu einem Eins konstituiren; denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen (oder ihr Ansichseyn) auf. Aber dieß Eins ist eben von ihm gesetzt: Die Dinge bestehen aus diesen Elementen; — es ist darin zugleich ihre Einheit gesetzt. Mit Recht sagt Aristoteles, *) daß „Empedokles sich selbst und der Erscheinung widerspreche. Denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem anderen entspringe, sondern alles Andere aus ihnen; zugleich aber läßt er sie in Ein Ganzes," durch die Freundschaft, „werden," und „aus diesem Einen wieder," durch den Streit. „So werden durch bestimmte Unterschiede und Eigenschaften das eine Wasser, — das andere Feuer, u. s. f. Wenn nun die bestimmten Unterschiede weggenommen werden (und sie können weggenommen werden, da sie entstanden" — nicht an sich — „sind): so ist offenbar, daß Wasser aus Erde, und umgekehrt entsteht." Denn das, woraus die Elemente sind, ist z. B. ebenso in seiner Einheit Wasser; und die Erde, die daraus hervorgeht, geht aus dem Wasser hervor. Insofern das Eins nicht Eins: ist also Wasser + Erde + Luft + Feuer; so soll's auch nicht seyn, sondern Eins. Indem sie in Eins werden, so ist ihre Bestimmtheit, das wodurch Wasser Wasser ist, nichts an sich; dieß widerspricht aber dem, daß sie die absoluten Elemente sind, oder daß sie an sich sind. Sie sind nicht an sich; d. h. sie sind übergehend in ein Anderes; „so daß es nicht deutlich (ἄδηλον), ob er eigentlich das Eine, oder das Viele zum Wesen gemacht." Die wirklichen Dinge betrachtete er als eine Vermischung der Elemente, gegen deren Ursprünglichkeit er aber auch wieder Alles aus Einem durch die Freundschaft und Feindschaft sich entspringend denkt. Dieß ist die Natur des syntheſirenden Vorstellens überhaupt,

*) De gener. et corrupt. I, 1.

dieß das gewöhnliche Gedankenloſe: jetzt die Einheit, dann die Vielheit feſtzuhalten, und beide Gedanken nicht zuſammen zu bringen; — Eins iſt aufgehoben und auch nicht Eins.

Dieß ſind die Hauptmomente. Empedokles iſt mehr poetiſch, als beſtimmt philoſophiſch; er iſt nicht von großem Intereſſe. Empedokles Syntheſis gehört zum Heraklit, als eine Vervollſtändigung des Verhältniſſes. Heraklits ſpekulative Idee iſt auch in der Realität überhaupt als Proceß; aber die einzelnen Momente ſind nicht als Begriffe gegen einander, — nicht in der Realität. Empedokles Begriff der Syntheſe macht ſich noch bis dieſen Tag geltend.

2. Leucipp.

Intereſſanter ſind Leucipp und Demokrit; ſie ſetzen die eleatiſche Schule fort. Dieſe beiden Philoſophen gehören demſelben philoſophiſchen Syſteme; ſie ſind in Anſehung ihrer philoſophiſchen Gedanken zuſammenzunehmen, und ſo zu betrachten. Leucipp iſt der ältere. Demokrit war Schüler und Freund Leucipps;*) er vervollkommnete das, was jener angefangen: aber was ihm hierin eigenthümlich angehört, iſt ſchwerer zu unterſcheiden, — geſchichtlich nicht nachzuweiſen.

Bei Empedokles ſehen wir Beſtimmtheit der Principe hervortreten, Scheidung der Principe. Daß der Unterſchied zum Bewußtſeyn kommt, iſt ein weſentliches Moment; aber die Principe haben hier Theils den Charakter von phyſiſchem Seyn, Theils zwar von ideellem Seyn, aber dieſe Form iſt noch nicht Gedankenform. Dagegen ſehen wir bei Leucipp und Demokrit ideellere Principe, — das Atome und das Nichts; und ein näheres Eindringen der Gedankenbeſtimmung in das Gegenſtändliche, — den Anfang einer Metaphyſik der Körper: oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, den

*) *Arist. Metaph. I*, 4.

Gedanken in gegenſtändliche Form übergehen. Die Lehre iſt im Ganzen unausgebildet, und kann keine Befriedigung geben.

Von den Lebensumſtänden des Leucipp *) iſt durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal was er für ein Landsmann geweſen. Einige machen ihn zu einem Eleaten, Andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zuſammen geweſen; Abdera liegt in Thracien am Archipelagus), oder Melier (Melos iſt eine Inſel nicht weit von der peloponneſiſchen Küſte), oder auch, wie Simplicius,**) zu einem Mileſier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zeno's geweſen, wird beſtimmt angegeben; doch ſcheint er faſt gleichzeitig mit ihm geweſen zu ſeyn, ſo wie auch mit Heraklit.

Leucipp iſt der Urheber des berüchtigten atomiſtiſchen Syſtems, das, in neueren Zeiten wiedererweckt, als das Princip vernünftiger Naturforſchung gegolten hat. Nehmen wir dieß Syſtem für ſich, ſo iſt es freilich dürftig und nicht viel darin zu ſuchen. Allein dieß muß dem Leucipp als großes Verdienſt zugeſchrieben werden, daß er, wie es in unſerer gemeinen Phyſik ausgedrückt wird, die allgemeinen und ſinnlichen Eigenſchaften der Körper unterſchied. Die allgemeine Eigenſchaft heißt ſpekulativ, daß er das Körperliche durch den Begriff, oder das Weſen des Körpers in der That allgemein beſtimmte; Leucipp faßte die Beſtimmtheit des Seyns nicht auf jene oberflächliche Weiſe, ſondern auf ſpekulative. Wenn geſagt wird, der Körper hat dieſe allgemeine Eigenſchaft, z. B. Geſtalt, Undurchdringlichkeit, Schwere: ſo ſtellt man ſich vor, die unbeſtimmte Vorſtellung Körper ſey das Weſen, und ſein Weſen etwas Anderes, als dieſe Eigenſchaften. Aber ſpekulativ iſt das Weſen eben die allgemeinen Beſtimmungen; oder ſie ſind der abſtrakte Inhalt, und die Realität des Weſens. Dem Körper als ſolchem bleibt dort nichts für das Weſen als die reine Einzelnheit, — dieß

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 30.
**) *In Phys. Arist. p.* 7.

die Bestimmung des Wesens. Aber er ist Einheit Entgegengesetzter und die Einheit, als Einheit dieser Prädikate, macht sein Wesen aus; oder sie sind Wesenheiten, — die allgemeinen Begriffe sind Wesen, oder sie sind an sich seyende.

Erinnern wir uns, daß wir in der eleatischen Philosophie das Seyn und Nichtseyn als Gegensatz sahen: Nur das Seyn ist, das Nichtseyn ist nicht; auf die Seite des Nichtseyns fällt alles Negative überhaupt, Bewegung, Veränderung, Denken u. s. f., — lauter Bestimmungen, die aufgehoben werden, indem nur das Seyn ist. Seyn ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung fällt u. s. f., kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Seyn sey, dem Augenscheine ebenso widerspricht, als dem Gedanken. Denn dieß Nichts ist, das die Eleaten aufhoben; sie haben diese zwei Momente, beide haben Gleichgültigkeit. Oder in der heraklitischen Idee ist Seyn und Nichtseyn dasselbe. Dieß erhellt, wenn wir aus dieser Einheit wieder trennen die Bedeutung: Das Seyn ist, aber das Nichtseyn, da es Eins mit dem Seyn, ist ebenso wohl; oder Seyn ist sowohl Prädikat des Seyns als des Nichtseyns. Dieß spricht Leucipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leucipp als seyend aus.

Das Seyn aber und Nichtseyn beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen: so sind sie der Gegensatz des Vollen und Leeren (*τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν*). Das Leere ist das als seyend gesetzte Nichts; das Volle aber, ihm gegenüber, das als Gegenstand (Realität) überhaupt gesetzte Seyn. Dieß sind die Grundwesenheiten und die Erzeugungen von Allen,*) — Seyn-

*) Aristot. Metaphys. I, 4.

für-Anderes, und Reflexion-in-ſich, nur ſinnlich, nicht an ſich beſtimmt; denn das Volle iſt ſich ſelbſt gleich, wie das Leere.

Das Volle iſt unbeſtimmt, hat das Atom zu ſeinem Principe. Das Abſolute iſt das Atom und das Leere (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν); das iſt wichtige Beſtimmung, wenn auch dürftig. Das Princip iſt alſo, daß das Atome und das Leere das Wahre, das Anundfürſichſeyende iſt. Nicht die Atome, wie wir ſprechen, nicht dieß Eins allein, wie wir es uns z. B. in der Luft ſchwimmend vorſtellen, — das Dazwiſchen iſt ebenſo nothwendig, dieß Nichts; und dieß haben ſie als das Negative, als das Leere beſtimmt. Es iſt ſo hier die erſte Erſcheinung des atomiſtiſchen Syſtems.

Von dieſem Principe ſelbſt ſind nun näher ſeine Beſtimmungen, Bedeutungen anzugeben.

1. Das Erſte iſt das Eins, die Beſtimmung des Fürſichſeyns; dieſe Beſtimmung hatten wir noch nicht. Parmenides iſt das Seyn, abſtrakt Allgemeine: Heraklit iſt der Proceß; die Beſtimmung des Eins, Fürſichſeyns kommt dem Leucipp zu. Parmenides ſagt, das Nichts iſt gar nicht: bei Heraklit war Seyn und Nichts im Proceß; Leucipp hat auch das Poſitive, als fürſichſeyendes Eins, und das Negative als Leeres.

Das Fürſichſeyn iſt eine weſentliche nothwendige Gedankenbeſtimmung. Das atomiſtiſche Princip iſt nicht vorbei, nach dieſer Seite muß es immer ſeyn. Das Eins iſt jetzt und iſt immer, und muß in jeder logiſchen Philoſophie als ein weſentliches Moment vorkommen,*) nicht aber als Letztes. Die konkretere Beſtimmung des Eins, der Einheit, des Seyns iſt nun die, daß das Eins das Fürſichſeyn iſt; dieß iſt Seyn, einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, als Seyn. Aber es iſt wichtig, daß das Fürſichſeyn auch reicher beſtimmt iſt; es iſt Beziehung auf ſich durch Negation des Andersſeyn. Wenn ich ſage, ich bin für

*) *Logik: Buch I, Abschnitt 2, Kapitel 3.*

mich: so bin ich nicht nur, sondern negire in mir alles Andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Es ist die Negation des Andersseyn, — dieses ist Negation gegen mich; so ist das Fürsichseyn Negation der Negation: und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität. Ich bin für mich, da negire ich das Andersseyn, das Negative; und diese Negation der Negation ist also Affirmation. Diese Beziehung auf mich im Fürsichseyn ist so affirmativ, ist Seyn, das ebenso sehr Resultat ist, vermittelt ist durch ein Anderes, — aber durch Negation des Anderen; Vermittelung ist darin enthalten, aber eine Vermittelung, die ebenso sehr aufgehoben ist.

Das Fürsichseyn ist ein großes Princip. Das Werden ist nur das Umschlagen von Seyn in Nichts, und von Nichts in Seyn, wo jedes negirt ist; aber daß gesetzt ist, daß beide seyen, einfach bei sich selbst, ist das Princip des Fürsichseyns, was bei Leucipp zum Bewußtseyn, zur absoluten Bestimmung geworden ist. Es ist der Fortgang vom Seyn, Werden. Im Logischen kommt dann zwar zuerst das Daseyn.*) Dieß ist aber das Erscheinende, der Schein; es gehört der Sphäre der Erscheinung an, und kann so nicht Princip der Philosophie werden. Die Entwickelung der Philosophie in der Geschichte muß entsprechen der Entwickelung der logischen Philosophie; aber es muß in dieser Stellen geben, die in der Entwickelung in der Geschichte wegfallen. Wollte man z. B. das Daseyn zum Princip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtseyn haben: Es sind Dinge, diese sind relativ, sie sind da, sind endlich, und haben eine Relation zu einander; — es ist dieß die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseyns.

In Leucipp sehen wir nun jenes Princip; dieß ist die Hauptsache. Bei Leucipp ist das Eins noch das abstrakte Eins. Das Princip ist zwar noch sehr abstrakt, obgleich es bestrebt ist, sich konkret zu machen; aber hierbei geht es dann noch sehr

*) *Logik, Buch I, Abschnitt* 1, *Kapitel* 2.

dürftig zu. Die weſentliche Beſtimmung iſt das Eins gegenüber der Einheit, dem Seyn; in anderer Form die Einzelnheit (das Atom iſt das Individuelle, Untheilbare, die Beſtimmung der Subjektivität), — das Allgemeine gegenüber der Individualität, der Subjektivität. Hierum handelt es ſich in allen Dingen, es ſind dieß die großen Beſtimmungen; und man weiß erſt, was man an dieſen dürftigen Beſtimmungen hat, wenn man auch im Konkreten erkennt, daß ſie auch da die Hauptſache ſind. Z. B. in der Freiheit, dem Recht, Geſetz und dem Willen handelt es ſich nur um dieſen Gegenſatz der Allgemeinheit und Einzelnheit. Der Geiſt iſt auch Atom, Eins; aber, als Eins in ſich, unendlich voll.

Bei Leucipp und Demokrit iſt die Beſtimmtheit (die bei Epikur hernach vorkommt) phyſikaliſch geblieben; es kommt aber auch im Geiſtigen vor. In der Sphäre des Willens kann die Anſicht gemacht werden, daß im Staate der einzelne Wille, als Atom, das Abſolute ſey. Das ſind die neueren Theorien über den Staat, die ſich auch praktiſch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen Willen beruhen, — ſagt man das iſt an und für ſich ſeyender Wille, — oder der Wille der Einzelnen; das Letzte iſt atomiſtiſch, ſo Rouſſeau's contrat social. Alles dieß kommt von der Gedankenbeſtimmung des Eins.

Das Princip des Eins iſt ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, ſelbſt wenn man auch ſagen wollte, daß Atome exiſtiren. Das Atom kann materiell genommen werden, es iſt aber unſinnlich, rein intellektuell; die Atome Leucipps ſind nicht die molécules, die kleinen Theile der Phyſik. So kommt bei Leucipp die Vorſtellung vor, daß „die Atome unſichtbar ſind (ἀόρατα)," wir ſie nicht ſehen können „wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit," *) — wie man in neuerer Zeit von den molécules ſpricht. Es iſt dieß aber nur eine Ausrede; das

*) Aristot. de gener. et corrupt. I, 8.

Eins kann man nicht sehen, es ist ein Abstraktum des Gedankens, — mit Gläsern und Messern kann man das Atom nicht zeigen (ebenso die sinnlichen Eigenschaften des Sehens, Hörens), was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. So will man in neueren Zeiten durch das Mikroskop das Innere — die Seele — erforschen, im Organischen dahinter kommen, besonders sehen und fühlen. Das Princip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre; sondern so, daß der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hat es Leucipp auch verstanden, und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch. Tennemann *) sagt dagegen ganz schief: „Das System des Leucipp ist das entgegengesetzte des eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objektiv reale, und die Körper für die einzige Art von Wesen." Aber das Atome und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung. Leucipp sagt, die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden; — Idealismus im höheren Sinne, nicht subjektiver.

2. Von Atom ist die Uebersetzung Individuum, nur stellen wir uns dabei sogleich ein konkretes Einzelnes vor. Diese Principien sind hoch zu achten, denn sie sind ein Fortschritt; das Unzureichende tritt aber sogleich hervor, so wie von ihnen weiter fortgegangen wird. Die weitere Vorstellung von allem Konkreten, Wirklichen ist nämlich: „Das Volle aber ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich Vielen bewegen sich im Leeren; denn das Leere ist. Ihre Vereinigung" (Zusammenkommen) „macht das Entstehen," — d. h. von einem existirenden Dinge, das für die Sinne ist, — „die Auflösung und Trennung das Vergehen." Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. „Die Thätigkeit und Passivität besteht darin, daß sie sich berühren: aber ihre Berührung

*) *Band I, Seite* 261.

ist nicht, daß sie Eins werden; denn aus dem, was wahrhaft" — abstrakt — „Eins ist, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft" — abstrakt — „Viel ist, Eins." Oder: „Sie sind in der That weder passiv noch thätig," sie bleiben immer durchs Leere getrennt. Denn, als thätig und passiv, sind sie auf einander bezogen; — d. h. sie sind Eins mit einander, und sie sind nicht absolut Viele, d. h. in ihrer Vielheit an und für sich Seyende. Sondern die Beziehung und Trennung, das Verhältniß der Aktivität und „Passivität ist allein das Leere," — ein rein Negatives für sie, d. h. das ihnen Fremde; ihre Beziehung ist etwas Anderes, als sie. So z. B. wenn ich zähle, Ein Geldstück, zwei, drei u. s. f.: so ist dieß weder eine Thätigkeit dieser Stücke, noch ein Leiden; sie bleiben, was sie sind, es ist keine Beziehung derselben. Die Atome sind also, selbst bei der erscheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt von einander durch das Leere. Dieß Leere ist auch das Princip der Bewegung, die Atome bewegen sich im Leeren; und dieß ist gleichsam eine Sollicitation von ihnen, dieses Leere zu erfüllen, es zu negiren. Dieß sind ihre Sätze. *)

Wir sehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind; denn wo von Beziehung die Rede seyn sollte, treten wir heraus aus ihnen. α) Erstlich das Gedachte ist, wie schon erinnert, das Seyn und Nichtseyn, und vorgestellt als Verschiedene in Beziehung auf einander (denn an sich haben sie keine Verschiedenheit), das Volle und Leere, — das für das Bewußtseyn gesetzte Seyn und Nichtseyn. β) Das Volle aber hat ebenso wohl die Negativität an ihm selbst, es ist als Fürsichseyenden ein Anderes, für sich ausschließend Anderes; es ist Eins, und unendlich viele Eins. Das Leere ist aber nicht das Ausschließende, sondern die reine Kontinuität; — Eins und Kontinuität sind die Gegensätze. γ) Beide nun so fixirt, so ist

*) Aristot. de gener. et corrupt. I, 8.

für die Vorſtellung nichts annehmlicher, als in der ſeyenden Kontinuität die Atome ſchwimmen zu laſſen, — ſie bald getrennt, bald vereinigt werden —; ſo daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Syntheſis iſt, die nicht durch die Natur des Vereinten beſtimmt iſt, ſondern worin im Grunde dieſe an und für ſich Seyenden noch getrennt bleiben, — keine Beziehung derſelben an ihnen ſelbſt, Beſonderung.

Dieß iſt aber ein ganz äußerliches Verhalten, Selbſtſtändige werden verbunden mit Selbſtſtändigen, bleiben ſelbſtſtändig; und ſo iſt es nur eine mechaniſche Vereinigung. Alles Lebendige, Geiſtige u. ſ. f. iſt ſo nur zuſammengeſetzt; und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung iſt daher bloß Vereinigung. Hier zeigt ſich gleich die ganze Dürftigkeit. Auch in neuerer Zeit, beſonders durch Gaſſendi, iſt dieſe Vorſtellung von Atomen erneuert worden. Aber die Hauptſache iſt, daß ſo wie man dieſe Atomen, molécules, kleine Theile u. ſ. f. als ſelbſtſtändig beſtehen läßt, die Vereinigung nur mechaniſch wird; die Vereinigten bleiben einander äußerlich, das Band iſt nur äußerlich, — eine Zuſammenſetzung.

So dürftig dieſe Vorſtellung iſt, ſo dürfen wir doch dieß nicht hinzufügen, was zum Theil die Vorſtellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit ſo ein Chaos geweſen ſey, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann nachher ſo ſich verbunden und geordnet haben, daß dadurch dieſe Welt herausgekommen ſey; ſondern es iſt noch jetzt und immer, daß das Anſichſeyende das Leere und das Volle iſt. Gerade dieß iſt die befriedigende Seite, welche die Naturforſchung in ſolchen Gedanken gefunden, daß darin das Seyende in ſeinem Gegenſatze als Gedachtes und entgegengeſetzt Gedachtes iſt, hiermit als an und für ſich Seyendes. Die Atomiſtik ſtellt ſich daher überhaupt der Vorſtellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Weſen gegenüber. Die Naturforſchung fühlt in der Atomiſtik zuerſt ſich davon befreit, keinen Grund

für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur von einem Anderen als erschaffen und erhalten vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt, als nicht an sich seyend, ihren Begriff außer ihr zu haben; d. h. sie hat einen ihr fremden Grund, sie als solche hat keinen Grund, sie ist nur aus dem Willen eines Anderen begreiflich, — wie sie ist, ist sie zufällig, ohne Nothwendigkeit und den Begriff an ihr selbst. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung des Ansich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet sich selbst in ihr; und dieß ist das Erfreuliche für den Begriff, eben sie zu begreifen, es als Begriff zu setzen. In den abstrakten Wesen hat die Natur den Grund an ihr selbst, ist einfach, für sich. Das bestimmte, Einem entgegengesetzte oder als dem Bewußtseyn entgegengesetzte sinnliche Seyn muß einen Grund haben: die Ursache ist das Entgegengesetzte; der Grund die Einheit dieser Entgegengesetzten, — ihre eigene Bestimmung. Das Atom und das Leere sind einfache Begriffe. Mehr als dieß Formelle aber, — daß überhaupt ganz allgemeine einfache Principe, der Gegensatz des Eins und der Kontinuität aufgestellt ist, daß der Gedanke sich darin, in der Natur findet, oder das Wesen ein Gedachtes an sich ist, — ist nicht darin zu sehen und zu finden.

Wenn wir von einer weiteren, reicheren Naturansicht ausgehen, und fordern, daß aus der Atomistik auch sie begreiflich werde: so ist die Befriedigung sogleich aus; man sieht sogleich das Inkonsequente, das Nichthinreichende, irgend damit weiter zu kommen. Aber an sich ist sogleich über diese Gedanken hinauszugehen. Der Gegensatz der Kontinuität und Nichtkontinuität ist der erste; aber es sind Momente des reinen Gedankens, über die er sogleich hinausgehen muß. Denn eben diese Negativen, die Eins, sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, gleich an sich, oder ihr Wesen ist als reine Kontinuität gesetzt, — sie fallen vielmehr unmittelbar in Einen Klumpen zusammen. Die Vorstellung hält sie wohl aus einander, giebt

ihnen ein sinnlich vorgestelltes Seyn; aber sind sie gleich, so sind sie reine Kontinuität, — dasselbe was das Leere ist.

Aber das, was ist, ist konkret, bestimmt. Woher kommt nun diese Bestimmtheit her, wie Farbe, Gestalt? Das ist ganz etwas Aeußerliches und Zufälliges. Die bestimmte Verschiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürsichseyende, verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, elektrischen, magnetischen, Licht-Stoff, mechanisches Drehen der molécules: so ist man α) ganz unbekümmert um Einheit; β) sagt nie ein vernünftiges Wort über den Uebergang der Erscheinungen, — nur Tautologien.

3. Leucipp und Demokrit wollten weiter gehen; so tritt Beziehung ein, d. h. das Aufheben dieser Atome, ihres Anundfürsichseyns. Es soll eine Pflanze erklärt werden. Woher kommt die Bestimmung? Wie will man die Unterschiedenheit aus diesen Principien auffassen? (Im Politischen kommt sie vom einzelnen Willen.) Bei Leucipp ist nun das Bedürfniß eines bestimmteren Unterschiedes, als dieses oberflächlichen der Vereinigung und Trennung eingetreten; er hat ihn dadurch zu machen gesucht, daß er mehr Bestimmungen an den Atomen setzt. Sie werden eben deswegen als ungleich gesetzt, und zwar ihre Verschiedenheit ebenso unendlich. „Diese Verschiedenheit" hat Leucipp näher „auf dreierlei Weise" zu bestimmen versucht. Aristoteles*) führt an: „Er habe gesagt, die Atome seyen verschieden α) nach der Gestalt, wie A von N; β) durch die Ordnung" (Ort), „wie AN oder NA; γ) durch die Stellung," ob sie aufrecht stehen, oder liegen, „wie Z, N. Daher sollen alle Unterschiede kommen." Wir sehen, dieß sind ebenso wieder äußere Beziehungen, gleichgültige Bestimmungen. Gestalt, Ordnung und Lage sind unwesentliche Verhältnisse, — Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen, sondern deren Einheit und

*) Metaph. I, 4.

Beziehung nur in einem Anderen iſt; — Indifferente, nicht durch den Begriff, ſein Weſen Bezogene, das gleichgültige Seyn derſelben. Für ſich iſt dieſer Unterſchied ſchon inkonſequent. Die Atome ſind das ganz einfache Eins, von Geſtalt, Ordnung kann da nicht die Rede ſeyn; ſie ſind einander vollkommen gleich, einer ſolchen Verſchiedenheit gar nicht fähig, alſo iſt ihre Stellung kein Unterſchied. Dieſe Beſtimmungen ſind für ſich ſehr dürftig. Es iſt Zurückführen des Sinnlichen auf wenige Beſtimmungen; aber das Sinnliche iſt als ſelbſtſtändig angenommen, — in Materien.

Ariſtoteles *) ſagt von Leucipp, „er wollte den Gedanken der Erſcheinung und ſinnlichen Wahrnehmung näher bringen," indem er das Nichts ebenſo als ſeyend behauptete, wie das Seyn, und dieß iſt nothwendig im Begriffe; „und er ſtellte dadurch die Bewegung, Entſtehen und Untergehen als an ſich ſeyend vor," — Werden, das für die ſinnliche Anſchauung iſt, iſt auch an ſich, als eine Trennung und Vereinigung der Atome, des Einfachen, an und für ſich Seyenden. Aber ſie iſt ſo in der That nicht an den Atomen ſelbſt, ſondern ein ihnen Fremdes; weil dieſe rein Selbſtſtändige ſind, ihr Weſen nicht der Proceß iſt. Aber wenn er nun weiter geht und das Atom auch als an ſich geſtaltet vorſtellt: ſo bringt er das Weſen wohl der ſinnlichen Anſchauung auch ſo näher, aber nicht dem Begriffe. Es muß wohl zur Geſtaltung fortgegangen werden, aber dahin iſt noch ein weiter Weg von der Beſtimmung der Kontinuität und der Diskretion.

Leucipp ſchränkt die fernere Beſtimmung hierauf ein, alle anderen Unterſchiede ſollen aus dieſen begriffen werden. So finden wir Beſtimmung der Geſtalt angeführt. Ariſtoteles **)

*) De gener. et corrupt. I, 8.

**) De sensu c. 4. *Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν . . τὰ ἴδια εἰς ταῦτα ἀνάγουσιν· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχὺ φησιν εἶναι τὸ δὲ λεῖον.*

sagt: „Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduciren Alles auf den Tastsinn.“ Alle sinnlichen Eigenschaften „werden zurückgeführt auf Gestalt,“ auf die verschiedene Verbindung von molécules, die etwas zu einem „Schmeckbaren,“ Riechbaren macht. Weiß und schwarz sind so verschieden, sehen dieses, sagen sie: „Das Schwarze sey das Rauhe, das Weiße das Glatte;“ — ein Versuch, der auch in der Atomistik der neueren Zeit gemacht ist. Es ist der Trieb der Vernunft, nur die Weise ist falsch; so ein Arrangement der molécules, ist eine ganz nichtssagende, unbestimmte Allgemeinheit. Dieses materielle Princip ist mechanisch; die Franzosen, von Descartes aus, stehen auf dieser Seite. Alles Konkrete ist nur äußerliche Zusammensetzung, es ist keine immanente Bestimmtheit vorhanden; der Uebergang zu weiteren als mechanischen Bestimmungen macht sich nicht, oder zeigt sich als dürftig, platt und kahl. In diesen Bestimmungen dieser Philosophie liegt die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen — primären und sekundären — Eigenschaften; von denen jene darauf sich bezogen, daß die Materie selbstständig, und daß sie schwer sey.

Wir finden näher, daß Leucipp aus diesen Principien des Atomen und des Leeren eine Konstruktion der Welt gewagt hat, die sonderbar erscheinen kann. Wie nun Leucipp mit diesen armen Bestimmungen weiter gegangen, und indem er diese Gedanken als die absoluten nahm, nicht über diese Bestimmungen hinauskam, und doch das Ganze der Welt damit vorstellte, — eine ebenso leere Vorstellung, — davon giebt uns Diogenes Laertius *) einen Bericht, der geistlos genug aussieht, aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Besseres. Es ist damit

*) Libr. IX, §. 31 — 33.

weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieser Vorstellung daraus zu ersehen.

Nämlich: „Die Atome durch die Diskretion des Unendlichen treiben sich" (es tritt Repulsion der Atome ein), „verschieden an Gestalt, in das große Leere," — „durch den Widerstand gegen einander (ἀντερυπία) und eine erschütternde, schwingende Bewegung (παλμός)" *) —; „hier zusammengehäuft, machen sie Einen Wirbel (δίνην), wo sie zusammenstoßend, und auf mannigfaltige Weise sich kreisend, die gleichen zu den gleichen zusammen geschieden werden. Da sie aber, wenn sie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin sich bewegen könnten: so gehen die feineren in das äußere Leere, gleichsam herausspringend, die übrigen bleiben bei einander, und verwickelt laufen sie gegen einander zusammen, und machen das erste runde System. Dieß steht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in sich enthält; indem diese, der Mitte entgegenstrebend, eine Wirbelbewegung machen: so wird diese umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die kontinuirlichen zusammenlaufen. Auf dieselbe Art entsteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zusammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut ist, wird wieder durch den Anflug der äußeren Körper vermehrt; und da sie sich eben im Wirbel bewegt, reißt sie alles an sich, was sie berührt. Die Verbindung einiger macht wieder ein System, zuerst das feuchte und schlammigte, alsdann das ausgetrocknete und kreisende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollende sich so die Natur der Gestirne. Der äußerste Kreis ist die Sonne, der innere der Mond," u. s. f.

Dieß ist eine leere Darstellung. Es ist weiter kein Interesse in diesen trüben verworrenen Vorstellungen der Kreisbewegung und

*) *Plut. de plac. phil. I, 26; Stob. Ecl. Phys. c. 20. p. 394; Tennemann I, 278.*

dessen, was später Anziehen und Abstoßen genannt worden ist; womit nicht weit zu kommen ist. Differente Bewegung ist als Wesen der Materie gesetzt; das Princip, wodurch die Atome sich bewegen, ist so das Leere, das Negative gegen das Affirmative. Das Princip und der Fortgang desselben ist hoch zu achten; aber so wie damit an das Konkrete gegangen wird, zeigt sich die Dürftigkeit für diese konkreten weiteren Bestimmungen.

3. Demokrit.

Demokrit ist zuverlässiger aus Abdera (in Thracien, am ägäischen Meere), der in späteren Zeiten wegen ungeschickter Handlungen so berüchtigten Stadt. Er ist, wie es scheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.), oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren; Einige lassen ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden. *) Er ist — Diogenes Laertius **) giebt es an — vierzig Jahre jünger als Anaxagoras (wenn er nicht Ol. 71 geboren, sondern Ol. 80), lebte noch zu Sokrates Zeiten, und ist selbst jünger als dieser. Sein Verhältniß zu den Abderiten ist viel besprochen worden; und viele schlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertius erzählt. Er ist bekannt, weil er sich von seinen Mitbürgern zurückzog. Er war sehr reich; sein Vater soll den Xerxes auf seinem Zuge nach Griechenland bewirthet haben. ***) Es wird von ihm berichtet, daß er sein ansehnliches Vermögen auf Reisen nach Aegypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das Letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben; †) und wenn ein attisches Talent von etwa 1000 — 1200 Thaler darunter gemeint wäre, so hätte er allerdings damit schon weit kommen können. Daß er ein Freund

*) *Diog. Laërt. IX*, § 41; *Tennemann Band I, S.* 415.
**) Diog, Laërt. IX, §. 34.
***) *Valer. Maxim. VIII*, 7; *extern.* 4.
†) *Diog. Laërt. IX*, §. 35 — 36.

und Schüler Leucipp's geweſen, wird einſtimmig berichtet; wo ſie aber zuſammen geweſen, iſt nicht berichtet. „Nachdem er von ſeinen Reiſen in ſein Vaterland zurückgekommen, lebte er ſehr eingezogen" (war verachtet von den Abderiten), „da er ſein ganzes Vermögen verzehrt hatte; wurde aber von ſeinem Bruder aufgenommen, und gelangte zu hoher Verehrung bei ſeinen Landsleuten" — nicht durch ſeine Philoſophie, ſondern — „durch einige Weiſſagungen. Nach dem Geſetze konnte der, welcher ſein väterliches Vermögen durchgebracht hatte," kein ehrliches Begräbniß erhalten, d. h. „nicht in den väterlichen Begräbnißort aufgenommen werden. Um nun der Verläumdung und der übeln Nachrede" — als ob er ſein Vermögen durch Liederlichkeit verſchwendet — „keinen Raum zu geben, habe er den Abderiten ſein Werk *Διάκοσμος* vorgeleſen. Und dieſe haben ihm dafür ein Geſchenk von 500 Talenten gemacht, ſeine Bildſäule öffentlich aufſtellen laſſen, und ihn mit großem Pompe begraben, nachdem er, bei 100 Jahr alt, geſtorben." *) Daß dieß auch ein Abderitenſtreich geweſen ſey, dafür haben es die wenigſtens nicht angeſehen, welche uns dieſe Erzählung hinterlaſſen haben.

Es iſt ſchon erinnert worden, daß Demokrit ganz das leucippiſche Syſtem aufnahm. Er ſagte: „Nach der Meinung (*νόμῳ*) iſt Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (*ἐτεῇ*) nur die Untheilbaren und das Leere." **) Es wird freilich berichtet, daß er des Leucipp Gedanken mehr ausgebildet habe; es iſt uns zwar darüber Einiges aufbehalten, das aber keiner Anführung werth iſt.

„Die Seele ſey kugelförmige Atome." ***) Wir ſehen näher, daß er ſich auf das Verhältniß des Bewußtſeyns eingelaſſen:

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 39.

**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 135.

***) Aristot. De anima I, 2: *ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν λέγει.*

unter Anderem, daß er ſich auf die Erklärung des Urſprungs der Empfindungen eingelaſſen; und daß bei ihm die Vorſtellungen anfangen, daß von den Dingen gleichſam feine Oberflächen ſich ablöſen, die in die Augen und Ohren hereinfließen u. ſ. f. *) Sonſt wie, — da Figur, Ordnung und Lage (Geſtalt überhaupt) die einzige Beſtimmung des Anſichſeyenden iſt, — dieſe Momente doch als Farbe, und unterſchiedene Farbe u. ſ. f. empfunden werden, — darüber iſt nichts geſagt. Es iſt darin nichts zu ſehen, als: α) daß die Wirklichkeit ihr Recht hier behält, ſtatt Andere nur von Täuſchung ſprechen; und β) daß das Beſtreben der Vernunft eigentlich dahin geht, die Erſcheinung, das Wahrgenommene zu begreifen.

So viel ſehen wir, daß Demokrit den Unterſchied der Momente des Anſich und des Füranderesſeyn beſtimmter ausgeſprochen hat. Denn an ſich iſt nur das Leere und Untheilbare und ihre Beſtimmungen, für ein Anderes aber iſt gleichgültiges, differentes Seyn, die Wärme u. ſ. f. Aber es iſt damit auch zugleich dem ſchlechten Idealismus Thor und Thür aufgethan, der mit dem Gegenſtändlichen dann fertig zu ſeyn meint, wenn er es aufs Bewußtſeyn bezieht, und von ihm nur ſagt, es iſt meine Empfindung, mein. Damit iſt die ſinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seyns aufgehoben, aber es bleibt noch dieſelbe ſinnliche Vielheit; es iſt eine ſinnliche begriffsloſe Mannigfaltigkeit des Empfindens geſetzt, in der keine Vernunft iſt, und um welche ſich dieſer Idealismus weiter nicht bekümmert.

F. Anaxagoras. **)

Hier fängt erſt an ein Licht aufzugehen (es iſt zwar noch ſchwach): Der Verſtand wird als das Princip anerkannt. Von

*) *Plut. de plac. phil. IV*, 8.

**) Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae 1827.

Anaxagoras ſagt ſchon Ariſtoteles: *) „Der aber, der ſagte, daß die Vernunft, wie in dem Lebenden, ſo auch in der Natur, die Urſache iſt der Welt und aller Ordnung, iſt wie ein Nüchterner erſchienen, gegen die vorher ins Blinde (εἰκῇ) ſprachen.“ Die Philoſophen vor Anaxagoras, ſagt Ariſtoteles, **) „ſind den Fechtern, die wir Naturaliſten nennen, zu vergleichen. Wie dieſe oft ſich in ihrem Herumtummeln gute Stöße thun, aber nicht nach der Kunſt, ſo ſcheinen auch dieſe Philoſophen kein Bewußtſeyn über das zu haben, was ſie ſagen.“ Dieß Bewußtſeyn hat zuerſt Anaxagoras gehabt, indem er ſagt, der Gedanke iſt das an und für ſich ſeyende Allgemeine, der reine Gedanke iſt das Wahre. Anaxagoras iſt wie ein Nüchterner unter Trunkenen erſchienen; aber auch ſein Stoß geht noch ziemlich ins Blaue hinein.

Als Principe haben wir geſehen das Seyn, das Werden, das Eins, es ſind Gedanken, allgemeine, nichts Sinnliches, auch nicht Vorſtellungen der Phantaſie; der Inhalt, die Theile deſſelben aber ſind genommen aus dem Sinnlichen, es ſind Gedanken in irgend einer Beſtimmung. Anaxagoras nun ſagt, das Allgemeine — nicht Götter, ſinnliche Principien, Elemente, noch Gedanken, die weſentlich als beſtimmte ſind (Reflexionsbeſtimmungen), ſondern der Gedanke ſelbſt, an und für ſich, das Allgemeine ohne Gegenſatz, Alles in ſich befaſſend, iſt die Subſtanz. Hierbei müſſen wir uns nicht den ſubjektiven Gedanken vorſtellen; wir denken beim Denken ſogleich an unſer Denken, wie es im Bewußtſeyn iſt. Hier iſt dagegen der ganz objektive Gedanke gemeint, das Allgemeine, der thätige Verſtand; wie wir ſagen, es iſt Verſtand, Vernunft in der Welt, auch in der Natur, — oder wie wir von Gattungen in der Natur ſprechen, ſie ſind das Allgemeine. Ein Hund iſt ein Thier, dieß iſt

*) Metaphys. I, 3.
**) Metaphys. I, 4.

ſeine Gattung, ſein Subſtantielles; — er ſelbſt iſt dieß. Dieß Geſetz, dieſer Verſtand, dieſe Vernunft iſt ſelbſt immanent in der Natur, iſt das Weſen der Natur; ſie iſt nicht von außen formirt, wie die Menſchen einen Stuhl machen. Der Tiſch iſt auch vernünftig gemacht, aber es iſt ein äußerlicher Verſtand dieſem Holze. Aber dieſe äußere Form, die der Verſtand ſeyn ſoll, fällt uns beim Sprechen vom Verſtande ſogleich ein. Hier aber iſt der Verſtand, das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenſtandes ſelbſt iſt. Dieß iſt das Princip. Bisher hatten wir Gedanken, jetzt iſt es der Gedanke ſelbſt, der zum Princip gemacht iſt.

Der νοῦς iſt nicht denkendes Weſen draußen, das die Welt eingerichtet; ſo iſt der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben, ihm alles philoſophiſche Intereſſe benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen, iſt ganz in die Vorſtellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes ſogenanntes Weſen iſt kein Gedanke mehr, iſt ein Subjekt. Das wahrhaft Allgemeine iſt nicht abſtrakt, gerade das Allgemeine (Gute, Schöne, Zweck) dieß: in und aus ſich ſelbſt das Beſondere an und für ſich zu beſtimmen, — nicht äußerlicher Zweck.

Vor ſeiner Philoſophie haben wir ſeine Lebensumſtände zu betrachten. Mit ihm ſehen wir die Philoſophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinaſien oder Italien der Sitz der Philoſophie geweſen. Anaxagoras ſelbſt ein Kleinaſiate lebte vorzüglich in Athen, das, wie das Haupt der griechiſchen Macht, ſo jetzt auch der Sitz und Mittelpunkt der Künſte und der Wiſſenſchaften war.

Anaxagoras lebte in der großen Zeit zwiſchen den mediſchen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles. Er fällt in die ſchönſte Zeit des griechiſchen atheniſchen Lebens, und berührt noch den Untergang, — oder vielmehr den Uebergang in den Untergang, in das Sterben des ſchönen atheniſchen Lebens. Die

Schlacht bei Marathon iſt in der 72., die bei Salamis in der 75. Olympiade; in der 81. (456 v. Chr.) kam Anaxagoras nach Athen.

Anaxagoras, Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, iſt früher als Demokrit und dem Alter nach ebenſo als Empedokles, doch mit dieſen überhaupt, wie mit Parmenides gleichzeitig; er iſt ſo alt als Zeno. Seine Vaterſtadt iſt Klazomenä in Lydien, nicht ſehr weit von Kolophon und dann Epheſus, auf einer Landenge, die eine große Halbinſel mit dem feſten Lande zuſammenhängt. *)

Anaxagoras ſchließt dieſe Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Anſicht vom genealogiſchen Uebergehen der Principe von Lehrer auf Schüler, weil er aus Jonien war, oft als ein Fortſetzer der ioniſchen Schule, als ioniſcher Philoſoph vorgeſtellt; denn Hermotimus von Klazomenä war ſein Lehrer. **) Auch wird er zu dieſem Behufe zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, deſſen Geburt aber in Ol. 55 — 58 geſetzt wird, alſo ein funfzehn Olympiaden (d. h. ein 60 Jahre) früher.

Sein Leben beſteht kurz darin, daß er ſich auf das Studium der Wiſſenſchaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, viele Reiſen machte und zuletzt nach Einigen im dreißigſten, wahrſcheinlicher im fünfundvierzigſten Jahre ſeines Alters nach Athen kam. ***) Er kam am Günſtigſten, in der blühendſten Zeit der Stadt dahin; Perikles ſtand an der Spitze des Staats und erhob ihn zum höchſten Glanze, das iſt der Silberblick des athenienſiſchen Lebens. Perikles ſuchte den Anaxagoras auf und lebte mit ihm in ſehr vertrautem Umgang. †) Athen hatte damals den Kulminationspunkt ſeiner ſchönen

*) *Diog. Laërt. II*, §. 6 — 7.
**) *Arist. Metaphys. I*, 3.
***) *Diog. Laërt. II*, §. 7; *Tennemann I*, 300.
†) *Plutarch. in Pericle c.* 4.

Größe erreicht; besonders ist der Gegensatz von Athen und Lacedämon in dieser Zeit interessant. Athen und Lacedämon waren die beiden griechischen Nationen, die um die erste Stelle in Griechenland miteinander wetteiferten. Athens ist im Gegensatze Lacedämons zu erwähnen, — der Principien dieser berühmten Staaten. Keine Kunst und Wissenschaft war bei den Lacedämoniern. Daß Athen der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste war, hatte es der Eigenthümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken.

Lacedämon ist ebenso seiner Verfassung nach hochzuachten. Die Lacedämonier hatten den strengen dorischen Geist durch ihre konsequente Verfassung geordnet; — eine Verfassung, worin der Hauptzug ist, daß die Individualität, alle persönliche Besonderheit dem Allgemeinen, dem Zwecke des Staats, dem Leben des Staats untergeordnet ist, oder vielmehr aufgeopfert war: Daß das Individuum das Bewußtseyn seiner Ehre, Gültigkeit u. s. f. nur in dem Bewußtseyn der Thätigkeit, des Lebens, des Handelns für den Staat hat. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwunden ist, machte einen unüberwindlichen Zusammenhang aus; und Lacedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den trojanischen Zeiten bei den Argivern sahen.

Dieß ist ein großes Princip, was in jedem wahrhaften Staate seyn muß, was aber bei den Lacedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; diese Einseitigkeit ist von den Athenienſern gemieden und dadurch sind sie größer geworden. In Lacedämon war die Eigenthümlichkeit, Persönlichkeit, Individualität nachgesetzt, und so, daß das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung, Aeußerung haben konnte; — sie war nicht anerkannt, daher nicht in Uebereinstimmung gebracht, nicht in Einheit gesetzt mit dem allgemeinen Zweck des Staats. Dieses allgemeine Leben, dieß Aufheben des Rechts der Besonderheit,

der Subjektivität, ging bei den Lacedämoniern ſehr weit; und wir finden daſſelbe Princip in Plato's Republik auf ſeine Weiſe.

Aber das Allgemeine iſt nur lebendiger Geiſt, inſofern das einzelne Bewußtſeyn ſich als ſolches in ihm findet, — das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Seyn des Individuums, die Subſtanz nur, ausmacht, ſondern das bewußte Leben. Wie die Einzelnheit, die von dem Allgemeinen ſich trennt, unmächtig iſt und zu Grunde geht: ebenſo kann die einſeitige allgemeine, die ſeyende Sitte der Individualität nicht widerſtehen. Der lacedämoniſche Geiſt, der auf die Freiheit des Bewußtſeyns nicht gerechnet und deſſen Allgemeines ſich von ihr iſolirt hatte, mußte ſie deswegen als dem Allgemeinen entgegengeſetzt hervorbrechen ſehen. Und wenn wir zuerſt als Befreier Griechenlands von ſeinen Tyrannen die Spartaner auftreten ſehen, denen ſelbſt Athen die Verjagung der Nachkommen des Piſiſtratus verdankt: ſo geht ihr Verhältniß zu ihren Bundesgenoſſen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über, und im Inneren, im Staate ebenſo in eine harte Ariſtokratie, — ſo wie die feſtgeſetzte Gleichheit des Eigenthums (oder Beſtimmtheit des Eigenthums, daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichthums verbannt würde) in eine Habſucht über, die dem Allgemeinen entgegen brutal und niederträchtig wurde.

Dieß weſentliche Moment der Beſonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht geſetzlich, ſittlich (moraliſch zunächſt) gemacht, erſcheint als Laſter. Alle Momente der Idee ſind vorhanden in einer vernünftigen Organiſation; iſt Leber iſolirt als Galle, ſo würde ſie darum nicht mehr und nicht weniger thätig ſeyn, — aber als feindlich, ſie zeigte ſich als vom Körper, der leiblichen Oekonomie ſich iſolirend.

Den Athenienſern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geiſtes, zu ihrer Verfaſſung ge-

macht, ſondern auch der Individualität ihren Spielraum gegeben, dem Volke (nicht Ephoren) die Staatsgewalt anvertraut, die es nach Verjagung ſeiner Tyrannen an ſich nahm, und ſo in Wahrheit ein freies Volk wurde. Der Einzelne hatte ſelbſt das Ganze in ihm, ſein Bewußtſeyn und Thun im Ganzen; Ausbildung des freien Bewußtſeyns muß ſich darin finden.

Bei den Athenienſern war auch Demokratie, und reinere Demokratie, wie in Sparta. Jeder Bürger hatte ſein ſubſtantielles Bewußtſeyn in der Einheit mit den Geſetzen, mit dem Staate; aber zugleich war der Individualität, dem Geiſte, dem Gedanken des Individuums frei gelaſſen, ſich zu gewähren, zu äußern, zu ergehen. So ſehen wir in dieſem Princip die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Princip der ſubjektiven Freiheit erſcheint zunächſt noch verbunden, in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechiſchen Sittlichkeit, des Geſetzlichen, ſelbſt mit der Mythologie; und ſo brachte es in ſeinem Ergehen, indem der Geiſt, das Genie ſeine Konceptionen frei ausgebähren konnte, dieſe großen Kunſtwerke der bildenden ſchönen Künſte und die unſterblichen Werke der Poeſie und Geſchichte hervor. Das Princip der Subjektivität hatte inſofern noch nicht die Form angenommen, daß die Beſonderheit als ſolche freigelaſſen, auch der Inhalt ein ſubjektiv beſonderer, — wenigſtens im Unterſchiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Geſetzen ſeyn ſollte. Wir ſehen alſo nicht, beſonders modificirte Einfälle haben; ſondern den großen, ſittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in dieſen Werken für das Bewußtſeyn zum Gegenſtande gemacht, vor das Bewußtſeyn überhaupt gebracht. Wir werden ſpäter ſehen die Form der Subjektivität für ſich frei werden, und in den Gegenſatz treten gegen das Subſtantielle, die Sitte, die Religion, das Geſetz.

Die Grundlage von dieſem Principe der Subjektivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, ſehen wir im Anaxa-

goras. Er lebte etwas früher wie Sokrates, aber ſie kannten ſich noch. Er kam in dieſer Zeit, deren Princip eben angegeben iſt, nach Athen.

Athen, nach den perſiſchen Kriegen, unterwarf ſich den größten Theil der griechiſchen Inſeln, ſo wie eine Menge Seeſtädte in Thracien und ſonſt weiter hinein ins ſchwarze Meer. In dieſem edlen, freien, gebildeten Volke der Erſte des Staats zu ſeyn, — dieß Glück wurde Perikles; und dieſer Umſtand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität ſo hoch, als wenige Menſchen geſetzt werden können. Von allem, was groß unter den Menſchen iſt, iſt die Herrſchaft über den Willen der Menſchen, die einen Willen haben, das Größte: denn dieſe herrſchende Individualität muß wie die allgemeinſte, ſo die lebendigſte ſeyn; — ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Größe ſeiner Individualität war ebenſo tief als durchgebildet, ebenſo ernſt (er hat nie gelacht), als energiſch und ruhig; *) Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles ſind uns bei Thucydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu ſetzen giebt. Unter Perikles findet ſich die höchſte Ausbildung des ſittlichen Gemeinweſens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und im Allgemeinen gehalten iſt. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat ſelbſtſtändig in ſich organiſirt iſt. Indem das Weſen des atheniſchen Staats der allgemeine Geiſt, der Religionsglaube an dieß ihr Weſen war: ſo verſchwindet mit dem Verſchwinden dieſes Glaubens das innere Weſen des Volks, da der Geiſt nicht als Begriff, wie in unſeren Staaten, iſt. Der raſche Uebergang hierzu iſt der νοῦς, die Subjektivität, als Weſen, Reflexion in ſich, — nicht Abſtraktion.

*) *Plutarch. in Pericle c.* 5.

Athen war der Sitz, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft. Wie sich die größten Künstler in Athen sammelten, — ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten: Aeschylus, Sophokles, Aristophanes, Thucydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten. Kleinasien selbst fiel unter die Herrschaft der Perser, und mit dem Verluste ihrer Freiheit starb auch die Philosophie bei ihnen aus.

Anaxagoras lebte in dieser Zeit in Athen, ein Freund des Perikles, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber es wird auch gesagt, er sey in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, — die Lampe nicht mit Oel versehen, die ihn erleuchtet. *)

Wichtiger ist, daß Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme. Es tritt Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird erzählt, **) Anaxagoras habe die Sonne, die Sterne für glühende Steine gehalten (es wird ihm auch, nach Anderen, ***) Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein Wunder — Omen — ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben); es steht damit in Verbindung, daß er es vorausgesagt haben soll, daß am Tage von Aegos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel. †)

Ueberhaupt konnte schon bei Thales, Anaximander u. s. f. die Bemerkung gemacht werden, daß sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu Dingen machten, und sie auf verschiedene Weise vorstellten, — Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beach-

*) *Plut. in Pericle c.* 16.
**) *Diog. Laërt. II,* §. 12.
***) *Plutarch. in Pericle c.* 6.
†) *Diog. Laërt. II,* §. 10; *Plut. in Lysandro c.* 12.

tung verdienen; denn dieſe Seite gehört eigentlich der Bildung. Alle ihre Vorſtellungen von ſolchen Gegenſtänden enthalten das Gemeinſchaftliche, daß die Natur durch ſie entgöttert worden. Sie vertilgten die poetiſche Anſicht der Natur, die allem, was ſonſt jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden, und, wenn man will, ein Seyn überhaupt nach Weiſe des Bewußtſeyns zuſchrieb. Dieſe poetiſche Anſicht zogen ſie in die proſaiſche herab. Die Sonne wird als materielles Ding genommen, wie wir ſie dafür halten, iſt nicht mehr lebendiger Gott; dieſe Gegenſtände ſind uns bloße Dinge, dem Geiſte äußerliche, geiſtloſe Gegenſtände. Dinge kann man herleiten von Denken. Dieß Denken thut weſentlich, daß es ſolche Gegenſtände, Vorſtellungen davon, die man göttlich, poetiſch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, — ſie herabſetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken weiß der Geiſt ſich als das wahrhaft Seyende, Wirkliche. Denken iſt die Identität ſeiner und des Seyns; für den Geiſt ſetzt ſich im Denken das Ungeiſtige, Aeußerliche zu Dingen herab, zum Negativen des Geiſtes.

Der Verluſt jener Anſicht iſt nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, ſchöner Glaube, unſchuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geiſtes verloren gegangen wäre. Unſchuldig und kindlich mag ſie wohl ſeyn; aber die Vernunft iſt eben das Herausgehen aus ſolcher Unſchuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geiſt ſich ſelbſt erfaßt, für ſich iſt, muß er eben darum das Andere ſeiner ſich als ein Negatives des Bewußtſeyns entgegenſetzen, — d. h. zu einem Geiſtloſen, zu bewußt- und lebloſen Dingen beſtimmen, — und erſt aus dieſem Gegenſtande zu ſich kommen. Es iſt dieß dieſe Befeſtigung der ſich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, daß die Argonauten die Felſen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheeren ſich bewegt hätten, feſtgeſtellt haben. Ebenſo befeſtigte die fortſchreitende

Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen.

Dieser Uebergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtseyn der Athenienser. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat. Darin liegen also die Spuren der wichtigen, nothwendigen Konversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtseyn seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem näheren Grunde begreiflich, daß die Athener auf Perikles eifersüchtig waren; daß die mit Perikles um den ersten Platz in Athen wetteiferten, und ihn nicht unmittelbar (öffentlich) anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen; und der Neid ihn durch die Anklage seines Freundes zu kränken suchte. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Thränen um ihre Lossprechung bitten. *) Das athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Uebergewicht zuließ, solche Akte, durch welche sie sich ebenso das Bewußtseyn ihrer Demüthigung vor dem Volke gaben; das Volk revangirte sich so für das Uebergewicht, welches die großen Männer hatten, übte selbst die Nemesis, und setzte sich in Gleichgewicht mit ihnen: so wie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm darthaten.

Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anaxa-

*) *Plutarch. in Pericle c. 32.*

goras ſind ganz widerſprechend, und zweifelhaft; — wenigſtens befreite ihn Perikles von der Verurtheilung zum Tode. Und entweder wurde er nach Einigen nur zur Verbannung verurtheilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt, und für ihn ſprach und bat, der ſchon durch ſein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder Andere ſagen, er ſey mit Hülfe des Perikles aus Athen geflohen, und wurde abweſend zum Tode verurtheilt, und das Urtheil nicht an ihm vollzogen. Oder Andere ſagen, er ſey freigeſprochen worden; aber aus Verdruß über dieſe Anklage und Beſorgniß ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlaſſen. Und im etlichen und 60. oder 70. Jahre ſey er in Lampſakus in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) geſtorben. *)

1. Der Zuſammenhang ſeiner Philoſophie mit den vorhergehenden iſt: In Heraklit's Idee als Bewegung ſind alle Momente abſolut verſchwindende; Empedokles iſt Zuſammenfaſſen dieſer Bewegung in die Einheit, aber eine ſynthetiſche, ebenſo Leucipp und Demokrit, — aber ſo, daß bei Empedokles die Momente dieſer Einheit die ſeyenden Elemente des Feuers, Waſſers u. ſ. f. ſind, bei dieſen aber reine Abſtraktionen, an ſich ſeyende Weſen, Gedanken; hierdurch aber iſt unmittelbar die Allgemeinheit geſetzt, denn die Entgegengeſetzten haben keinen ſinnlichen Halt mehr. Die Einheit kehrt als allgemeine in ſich zurück aus der Entgegenſetzung (in dem Syntheſiren iſt das Entgegengeſetzte noch getrennt von ihr für ſich, nicht der Gedanke ſelbſt das Seyn); — der Gedanke, als reiner freier Proceß in ſich ſelbſt, das ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeine, nicht unterſchieden vom bewußten Gedanken. Im Anaxagoras thut ſich ein ganz anderes Reich auf.

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 12 — 14; *Plutarch. in Pericle c.* 32; *Menagius ad Diog. Laërt. II*, §. 7.

Ariſtoteles *) ſagt: „Anaxagoras hat erſt dieſe Beſtimmungen angefangen," — iſt alſo der erſte, der das abſolute Weſen als Verſtand oder Allgemeines ausſprach, als Denken (nicht Vernunft). Ariſtoteles und dann Andere **) nach ihm führen das trockene Faktum an, daß ein Hermotimus auch aus Klazomenä dazu Veranlaſſung gegeben; aber „deutlich," beſtimmt habe dieß Anaxagoras gethan. Damit iſt dann wenig gedient, da wir weiter nichts erfahren von Hermotimus' Philoſophie; viel mag es nicht geweſen ſeyn. Andere haben viel hiſtoriſche Unterſuchungen über dieſen Hermotimus angeſtellt. Dieſer Name kommt noch einmal vor: α) Wir haben ihn ſchon angeführt in der Liſte derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor ſeinem Leben als Pythagoras, ſie geweſen ſey. β) Wir haben eine Geſchichte von Hermotimus: er habe nämlich die eigene Gabe beſeſſen, als Seele ſeinen Leib zu verlaſſen. ***) Dieß ſey ihm aber am Ende ſchlecht bekommen; denn ſeine Frau, mit der er Händel hatte, und die ſonſt wohl wußte, wie es damit war, zeigte dieſen von ſeiner Seele verlaſſenen Leib ihren Bekannten als todt, und er wurde verbrannt, ehe die Seele ſich eingeſtellt hatte, die ſich freilich wird verwundert haben. Es iſt nicht der Mühe werth, zu unterſuchen, was dieſer alten Geſchichte zu Grunde liegt, d. h. wie wir die Sache anſehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken. Wir haben eine Menge ſolcher Geſchichten von alten Philoſophen, wie von Pherecydes, Epimenides u. ſ. f.; daß dieſer z. B. — (eine Schlafmütze) — ſieben und funfzig Jahre geſchlafen habe. †)

Das Princip des Anaxagoras war, daß er den νοῦς, Gedanken oder Verſtand überhaupt als das einfache Weſen der

*) Met. I, 3: φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων· αἴτιον δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

**) *Sext. Empir. adv. Math. IX*, §. 7.

***) *Plin. hist. nat. VII*, 53; *Brucker. T. I, p.* 493 — 494, *not.*

†) *Diog. Laërt. I*, §. 109.

Welt, für das Abſolute erkannt hat. Die Einfachheit des νοῦς iſt nicht ein Seyn, ſondern Allgemeinheit (Einheit). Allgemeines iſt einfach, und von ſich unterſchieden, — aber ſo, daß der Unterſchied unmittelbar aufgehoben wird, und dieſe Identität geſetzt, für ſich iſt; das Weſen nicht ein Scheinen in ſich, Einzelnheit, — Reflexion an und für ſich beſtimmt, iſt. Dieß Allgemeine für ſich, abgetrennt, exiſtirt rein nur als Denken. Es exiſtirt auch als Natur, gegenſtändliches Weſen, — aber dann nicht mehr rein für ſich, ſondern die Beſonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend; ſo Raum und Zeit z. B., das Ideellſte, Allgemeinſte der Natur als ſolcher. Aber es giebt keinen reinen Raum und Zeit und Bewegung, ſondern dieß Allgemeine hat die Beſonderheit unmittelbar an ihm, — beſtimmter Raum, Luft, Erde; man kann keinen reinen Raum zeigen, ſo wenig als die Materie. Denken iſt alſo dieß Allgemeine, aber rein für ſich: Ich bin Ich, Ich = Ich. Ich unterſcheide eins von mir, aber dieſelbe reine Einheit bleibt; — nicht Bewegung, ein Unterſchied, der nicht unterſchieden, Fürmichſeyn. Und in allem, was ich denke, wenn das Denken einen beſtimmten Inhalt hat, ſo iſt es mein Gedanke, — ich bin mir in dieſem Gegenſtande ebenſo bewußt.

Dieß Allgemeine, ſo für ſich Seyende, tritt aber ebenſo dem Einzelnen — oder der Gedanke dem Seyenden — beſtimmt gegenüber. Hier wäre nun die ſpekulative Einheit dieſes Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie dieſe als abſolute Einheit geſetzt iſt; aber dieß wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, — den Begriff ſelbſt zu begreifen. Den ſich zu einem Syſtem realiſirenden, als Univerſum organiſirten Verſtand, — dieſen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten. Wie Anaxagoras den νοῦς erklärt, den Begriff deſſelben gegeben, giebt Ariſtoteles *) näher an: Das Allgemeine hat die zwei

*) De Anima I, 2.

Seiten α) reine Bewegung zu seyn, und β) das Allgemeine, Ruhende, Einfache. Es ist darum zu thun, das Princip der Bewegung aufzuzeigen, — daß dieß das Sichselbstbewegende, und dieß das Denken (als für sich existirend) ist. So Aristoteles. „Νοῦς ist ihm" (Anaxagoras) „dasselbe mit Seele." So unterscheiden wir Seele als das Sichselbstbewegende, unmittelbar Einzelne; aber, als einfach, ist der νοῦς das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen, der Zweck ist das erste Einfache (die Gattung ist Zweck), er ist das Erste, welches sich zum Resultate macht; — bei den Alten Gutes und Böses, d. h. eben Zweck als Positives und als Negatives.

Diese Bestimmung ist eine sehr wichtige; sie hatte auch bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während die bisherigen Principien (Aristoteles unterscheidet zuerst Qualität, ποιόν, dann Materie und Stoff) stoffartig sind, außer dem heraklitischen Proceß, der drittens Princip der Bewegung ist: so tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbestimmung mit dem νοῦς ein. Dieß ist das in sich Konkrete. Aristoteles fügt nach der oben (S. 218) angeführten Stelle hinzu: „Nach diesen" (Joniern und Anderen) „und nach solchen Ursachen" (Wasser, Feuer u. s. f.), „da sie nicht hinreichend sind, die Natur der Dinge zu erzeugen (γεννῆσαι): sind die Philosophen von der Wahrheit selbst, wie schon gesagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem damit verbundenen Princip (τὴν ἐχομένην ἀρχήν). Denn daß auf Einer Seite Alles sich gut und schön verhalte, Anderes aber erzeugt werde, — dazu ist weder die Erde noch sonst ein Princip hinreichend, auch scheinen jene dieß nicht gemeint zu haben, noch macht es sich gut (καλῶς ἔχει), dem Selbstbewegen und dem Zufall (αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ) ein solches Werk zu überlassen." Gut und schön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in seiner Bewegung.

Mit diesem Principe kommen nun folgende Bestimmun-

gen herein: α) Verſtand überhaupt iſt die ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit; dieß fehlte bisher. Das Werden des Heraklit, was nur Proceß iſt (εἱμαρμένη), iſt noch nicht das ſich ſelbſtſtändig, unabhängig Beſtimmende. In der ſich ſelbſt beſtimmenden Thätigkeit iſt zugleich enthalten, daß die Thätigkeit, indem ſie den Proceß macht, ſich erhält als das Allgemeine, Sichſelbſtgleiche. Das Feuer (der Proceß nach Heraklit) erſtirbt; es iſt Uebergang ins Andere, keine Selbſtſtändigkeit. Es iſt auch Kreis, Rückkehr zum Feuer; aber das Princip erhält ſich in ſeinen Beſtimmungen nicht. Es iſt nur Uebergehen ins Entgegengeſetzte geſetzt, — nicht das Allgemeine, welches ſich in beiden Formen erhält. β) Beſtimmung der Allgemeinheit liegt darin, wenn ſie auch noch nicht förmlich ausgedrückt iſt; es bleibt in der Beziehung auf ſich in der Beſtimmung. Darin liegt γ) Zweck, das Gute.

Ich habe ſchon neulich (S. 359) auf den Begriff des Zwecks aufmerkſam gemacht. Wir dürfen dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten iſt. Wir haben einen Zweck; er iſt meine Vorſtellung, ſie iſt für ſich, kann ſich realiſiren oder auch nicht. Es liegt im Zweck die Thätigkeit des Realiſirens, wir vollführen dieſe Beſtimmung; und das Producirte muß dem Zwecke gemäß ſeyn, — wenn man nicht ungeſchickt iſt, muß das Objekt nichts Anderes enthalten, wie der Zweck. Es iſt ein Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität; ich bin unzufrieden mit meinem Zweck, daß er nur ſubjektiv iſt; meine Thätigkeit iſt, ihm dieſen Mangel zu benehmen, und ihn objektiv zu machen. In der Objektivität hat ſich der Zweck erhalten. Ich habe z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, ich bin deshalb thätig; es kommt heraus das Haus, der Zweck iſt darin realiſirt.

Wir müſſen aber nicht bei der Vorſtellung von dieſem ſubjektiven Zweck ſtehen bleiben, — wo beide, ich und der Zweck, ſelbſtſtändig exiſtiren, — wie wir dieß gewöhnlich thun.

z. B. Gott, als weise, regiert nach Zwecken; da ist die Vorstellung, daß der Zweck für sich ist, in einem vorstellenden, weisen Wesen. Das Allgemeine des Zwecks ist aber, daß er eine für sich feste Bestimmung ist, und daß dann diese Bestimmung, die durch die Bestimmung der Thätigkeit gesetzt ist, weiter thätig ist, den Zweck zu realisiren, ihm Daseyn zu geben; aber dieß Daseyn ist beherrscht durch den Zweck, und er ist darin erhalten. Dieß ist, daß der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache ist. Das Gute giebt sich selbst Inhalt; indem es mit diesem Inhalt thätig ist, dieser Inhalt sich an Anderes wendet, so erhält sich in der Realität die erste Bestimmung, und es kommt kein anderer Inhalt heraus. Was vorher schon vorhanden war, und was nachher ist, nachdem der Inhalt in die Aeußerlichkeit getreten ist, Beides ist dasselbe; und das ist der Zweck.

Das größte Beispiel hiervon bietet das Lebendige dar; es erhält sich so, weil es an sich Zweck ist. Das Lebendige existirt, arbeitet, hat Triebe, diese Triebe sind seine Zwecke; es weiß nichts von diesen Zwecken, es ist bloß lebendig, — es sind erste Bestimmungen, die fest sind. Das Thier arbeitet, diese Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen; es verhält sich zu äußeren Dingen, Theils mechanisch, Theils chemisch. Aber das Verhältniß seiner Thätigkeit bleibt nicht mechanisch, chemisch. Das Produkt, das Resultat ist vielmehr das Thier selbst, es ist Selbstzweck, es bringt in seiner Thätigkeit nur sich selbst hervor; jene mechanischen u. s. f. Verhältnisse werden darin vernichtet und verkehrt. Im mechanischen und chemischen Verhältniß ist dagegen das Resultat ein Anderes; das Chemische erhält sich nicht. Im Zwecke aber ist das Resultat der Anfang, — Anfang und Ende sind gleich. Selbsterhaltung ist fortdauerndes Produciren, wodurch nichts Neues entsteht, — Zurücknahme der Thätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst, — immer nur das Alte.

Dieß iſt nun alſo der Zweck. Und der νοῦς iſt dieſe Thätigkeit, die eine erſte Beſtimmung ſetzt als ſubjektiv, aber dieſe wird objektiv gemacht; dadurch wird ſie anders, aber dieſer Gegenſatz wird immer wieder aufgehoben, ſo daß das Objektive nichts iſt, als Subjektives. Dieß zeigen die gemeinſten Beiſpiele. Indem wir Triebe befriedigen, ſetzen wir das Subjektive objektiv, und nehmen es wieder zurück. Alſo dieſe ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, die dann auch auf Anderes thätig iſt, in den Gegenſatz tritt (ſich ſetzt), ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrſcht, ſich darin auf ſich reflektirt, — iſt der Zweck, der νοῦς, das Denken. Der Verſtand iſt das ſich in ſeiner Selbſtbeſtimmung Erhaltende. Die Entwickelung dieſer Momente beſchäftigt von jetzt an die Philoſophie.

Wenn wir genauer zuſehen, wie weit es mit der Entwickelung dieſes Denkens bei Anaxagoras gekommen iſt, — wenn wir den weiteren konkreten Sinn des νοῦς ſuchen: ſo finden wir weiter nichts, als die aus ſich beſtimmende Thätigkeit, welche ein Maß, eine Beſtimmung ſetzt; die Entwickelung geht nicht weiter, als bis zur Beſtimmung des Maßes. Anaxagoras giebt uns keine Entwickelung, keine konkretere Beſtimmung von dem νοῦς; und hierum iſt es doch zu thun. Wir haben ſo noch nichts weiter, als die abſtrakte Beſtimmung des in ſich Konkreten.

Ueber die nähere Beſtimmung des νοῦς bei Anaxagoras ſagt Ariſtoteles: *) „Er unterſcheide Seele und νοῦς nicht immer beſtimmt. Häufig ſpreche er zwar vom νοῦς als der Urſache des Schönen und Rechten (τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς), — daß ſich etwas ſchön und recht verhält; aber der νοῦς ſey ihm oft weiter nichts, als die Seele. Indem er oder Andere ſagen, der νοῦς bewege Alles, ſo ſey ſie nur das Bewegende.“ Weiter

*) De anima I, 2.

führt Ariſtoteles *) die Beſtimmung von Anaxagoras an: „Der νοῦς ſey rein, einfach, ohne Leiden," d. h. ohne durch etwas Anderes äußerlich beſtimmt zu ſeyn, „unvermiſcht, und nicht in Gemeinſchaft mit irgend einem Anderen." Dieß ſind Beſtimmungen der einfachen, ſich ſelbſt beſtimmenden Thätigkeit, dieſe verhält ſich nur zu ſich, iſt identiſch mit ſich, nicht einem Anderen gleich, iſt die, welche in ihrem Wirken ſich ſelbſt gleich bleibt; — Prädikate, die wohl geſagt werden, aber ſo für ſich auch wieder nur einſeitig ſind.

2. Dieß iſt die Eine Seite im Princip des Anaxagoras. Wir haben nun das Herausgehen des νοῦς zu weiteren Beſtimmungen, zur Entwickelung zu betrachten. Dieß Uebrige der Philoſophie des Anaxagoras ſieht aber zunächſt ſo aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein ſolches Princip berechtigt, ſehr vermindert wird. Auf der anderen Seite ſteht dieſem Allgemeinen gegenüber das Seyn, die Materie (das Mannigfaltige überhaupt), — die Möglichkeit (δύναμις), gegen jenes als ἐνέργεια. Denn das Gute, der Zweck iſt auch als Möglichkeit beſtimmt, das Allgemeine iſt die Möglichkeit; allein das Allgemeine als das Sichſelbſtbewegende iſt vielmehr an ſich wirklich (ἐναργές), — das Fürſichſeyn, dem Anſichſeyn, der Möglichkeit, dem Paſſiven gegenüber. **) Ariſtoteles ſagt in der Hauptſtelle: ***) „Wenn Jemand von Anaxagoras ſagte, er habe zwei Principien angenommen," ſo würde er, obgleich Anaxagoras „ſich nicht beſtimmt darüber erklärt," doch dabei ſeinen Worten folgen; — es würde paradox klingen, da die allgemeine Vorſtellung iſt, daß der νοῦς ſein Princip iſt, aber es wäre doch ganz richtig. „Anaxagoras ſagt, urſprünglich ſey Alles gemiſcht.

---

*) eod. loco: ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν ... ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. Phys. VIII, 5; *cf. Met. XII*, 10.

**) Aristot. Metaph. IV, 4; *XII*, 6.

***) Metaph. I, 8.

Wo noch nichts abgeſchieden iſt, da iſt noch kein Verſchiedenes ſeyend; es iſt weder ein Weißes, Schwarzes, Graues, noch ſonſt eine Farbe, ſondern farblos: keine Qualität (*ποιόν*), noch Quantität (*ποσόν*), noch Beſtimmtheit (*τί*). Alles ſey gemiſcht außer dem *νοῦς*; denn dieſer ſey ungemiſcht und rein (*ἀμιγῆ καὶ καθαρόν*)." *)

Dieß andere Princip iſt berühmt unter dem Ausdruck: Homöomerien (*ὁμοιομερῆ*); d. h. daß das Exiſtirende, die individuelle Materie (etwas, wie Knochen, Metall, Fleiſch u. ſ. f.) in ſich aus ſich ſelbſt gleichen Theilen beſtehe, die zugleich unſinnlich (*ἀΐδια*) ſeyen. In der Darſtellung bei Ariſtoteles iſt *ὁμοιομερές*, das Gleichtheilige, dann der allgemeine Name dafür. (Riemer überſetzt *ἡ ὁμοιομέρεια*: „die Aehnlichkeit der einzelnen Theile mit dem Ganzen;" und *αἱ ὁμοιομέρειαι*: „die Elemente, Urſtoffe." Die Theilchen als *ὁμοιομέρειαι* ſcheinen ſpäteres Wort.) **) Es tritt beſtimmter heraus, wenn wir es vergleichen mit den Vorſtellungen Leucipps und Demokrits. Dieſe Materie oder das Abſolute als gegenſtändliches Weſen ſahen wir bei Leucipp und Demokrit, ſo wie bei Empedokles, ſo beſtimmt, daß einfache Atome — bei dieſem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele — nur nach Geſtalt unterſchieden geſetzt waren, deren Syntheſen, Zuſammenſetzungen die exiſtirenden Dinge ſind. Ariſtoteles ***) ſagt hierüber

---

*) cf. Arist. l. l. *ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, καθάπερ ὄν, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός.*

**) Sext. Hypotyp. Pyrrh. III, c. 4, §. 33.

***) De coelo III, 3: *Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων. Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντα ἐκ τούτων.*

näher: „Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengeſetzte von Empedokles.“ (In einer anderen Stelle dagegen: „Er nehme,“ wie er, viele Principe „an,“ in Anſicht des Materiellen, und zwar „unendlich viele Principe.“) *) Entgegen ſey er darin dem Empedokles, daß „dieſer als Urprincipe Feuer, Luft, Erde und Waſſer annimmt,“ vier einfache, urſprünglich Seyende, unvermiſcht, unveränderlich, die an und für ſich beſtehen, „durch deren Verbindung alle Dinge entſtehen. Im Gegenſatze faßte umgekehrt Anaxagoras die Elemente (die Grundbeſtimmung des Weſens) ſo auf, daß“ das Exiſtirende, Verſchiedene, qualitativ Beſtimmte, das Individualiſirte, „z. B. Fleiſch einfach, das Urſprüngliche ſey; hingegen ſolches, wie Waſſer, Feuer“ u. ſ. f. (das Anſich des Exiſtirenden, oder das allgemeine Element) ſchlechthin „ein Gemiſch aus dieſen urſprünglichen Elementen ſey,“ die unendliche Vermiſchung alles Exiſtirenden, die es in unendlich kleinen Theilen enthält. Fleiſch beſtehe aus kleinen Fleiſchtheilen, Gold aus kleinen Goldtheilen u. ſ. f.

Es galt ihm als Princip, wie den Eleaten: Das Gleiche iſt nur aus Gleichem; es iſt kein Uebergang ins Entgegengeſetzte, keine Vereinigung Entgegengeſetzter möglich: „Aus Nichts wird Nichts.“ Alle Veränderung iſt ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts ſeiner ſelbſt. „Was wird, war ſchon vorher da,“ nur unſichtbar, an ſich. Die Entſtehung alſo iſt nur „ein Werden aus ſchon Seyendem und Vorhandenem, das aber wegen der Kleinheit für uns unem-

*) Metaph. I, 3: *Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου* (Empedokles), *τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια.* Met. I, 7.

pfindbar iſt." *) Jene Elemente ſeyen ein aus dieſen gemiſchtes Chaos; ihre Gleichförmigkeit ſey nur ſcheinbar. Die Entſtehung der konkreten Dinge iſt, daß Abſcheidung dieſer unendlich vielen Principe eintrete, — daß ſich das Gleiche aus ſolchem Chaos abſcheidet, und ſich zu Gleichem findet. Das iſt alſo Abſcheidung aus Ungleichen. „Es ſey kein Entſtehen und Vergehen; das Entſtehen ſey nur Zuſammenthun, das Vergehen nur Trennung." (Arist. Met. I, 3, l. l.) So ſagte er zu Anfange ſeines Werkes: „Zugleich (ὁμοῦ) iſt Alles geweſen (πάντα χρήματα ἦν)," — ὁμοῦ iſt freilich unbeſtimmt, — ungeſchieden wie in einem Chaos; „der νοῦς ſchied es dann, und bildete daraus die unterſchiedenen Gebilde." **) Der νοῦς ſey das Bewegende, was das Gleiche zu einander bringe und wieder ſcheide. ***) Auf den Unterſchied von Empedokles und Anaxagoras geht, was Ariſtoteles (Phys. I, 4) ferner hinzuſetzt: „Jener nimmt einen Wechſel (περίοδον) dieſer Zuſtände an, dieſer nur ein einmaliges" Hervortreten.

Der Vorſtellung des Demokrit iſt die des Anaxagoras inſofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Urſprüngliche ſey; aber bei ihm erſcheint die Beſtimmung der Grundprincipien ſo, daß ſie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht Fürſicheinfache anſehen. Z. B. Fleiſchtheilchen und Goldtheilchen ſeyen urſprüngliche Principien, — vollkommen individualiſirte Atome, die durch ihr Zuſammenkommen das formiren, was als Gebilde erſcheint. Das liegt der Vorſtellung nahe. Nahrungsmittel enthalten ſolche Theile, meint

*) Aristot. Phys. I, 4: ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· et sqq.

**) *Diog. Laërt. II*, §. 6; *Sext. Emp. adv. Math. IX*, §. 6.

***) Arist. Phys. VIII, 1: ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι· et sqq.; Metaph. I, 3 *fin.*

man, die dem Blute, Fleische homogen sind. *) Das Verdauen ist nun nichts als Ausscheiden des Homogenen, Aufnehmen desselben, und Abscheiden des Heterogenen. Ernähren ist so nur Vermehrung; der Tod ist das Absondern des Gleichen, und Sichvermischen mit dem Heterogenen. Was die Ausscheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zusammensetzung des Gleichartigen, so wie die Auflösung wieder dieses Gleichartigen, hervorbringt, ist der νοῦς. Die Thätigkeit ist einfach, sich auf sich beziehend, rein, formell; so für sich inhaltslos.

Dieß ist die allgemeine Vorstellung, und ganz dieselbe, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrscht. Die chemischen Elemente sind: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle als nur relativ einfach, u. s. w. Sie sagt: Wenn man wissen wolle, was Fleisch, Holz, Stein u. s. f. wahrhaft sey, so müsse man ihre einfachen Bestandtheile darstellen; und diese seyen das Letzte. Sie giebt auch zu, daß Vieles nur relativ einfach sey, z. B. bestehe Platina aus drei bis vier Metallen. Man hat so lange das Wasser und die Luft für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt zerlegt. Hier in dieser chemischen Ansicht werden die Principe der natürlichen Dinge als qualitativ bestimmt angenommen, und so unveränderlich, unwandelbar. Der Mensch ist hiernach eine Menge von Kohlenstoff, Wasserstoff, etwas Erde, Oxyde, Phosphor u. s. f. Es ist beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser, Luft Sauerstoff, Kohlenstoff zu setzen, die — nur durch Scheidung, Aussonderung — seyen. Alle Ernährung und Zunahme sey nicht wahrhafte Assimilation, jedes Eingeweide nehme sich nur seine besonderen Theile; Leber u. s. f. habe eine Nase, so daß das Thier aus den verschiedenen Kräutern, Körpern u. s. f. sich seine Theile herausziehe.

---

*) Arist. de generat. animal. I, 18: Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προϊέναι ταῖς σαρξίν.

Dieß iſt ganz der Standpunkt der Philoſophie des Anaxagoras, daß das unendlich-qualitativ Beſtimmte das Einfache ſey (Fleiſch ſieht man freilich nicht mehr für einfach an, wohl aber Waſſerſtoffgas u. ſ. f.), und daß man dann annimmt, das Andere beſtehe nur in der Zuſammenſetzung dieſer Einfachen. Es iſt freilich dieſe Vorſtellung des Anaxagoras auch verſchieden von der der modernen Chemie; das was wir für konkret halten, iſt für ihn ein qualitativ Beſtimmtes (das Urſprüngliche). Beim Fleiſch giebt er jedoch ſchon zu, daß die Theile nicht alle gleich ſind: es werde aber Fleiſch genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Theile, die ſich mit anderen vermiſcht haben. Ja, jedes Ding enthalte alle anderen Dinge: Waſſer, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte u. ſ. f.; und umgekehrt das Waſſer enthalte Fleiſch als Fleiſch, Knochen u. ſ. f. In dieſe unendliche Mannigfaltigkeit der Principien geht alſo Anaxagoras zurück. Das Sinnliche iſt erſt durch die Anhäufung aller jener Theilchen entſtanden, worin dann die eine Art von Theilchen ein Uebergewicht hat; ſo daß in Allem Alles iſt. Die Homöomerien, deren am meiſten irgendwo angehäuft ſind, machen, daß uns das Ganze als dieſes Beſtimmte erſcheint. *)

Dieſe Anſicht iſt ganz verſchieden von der Vorſtellung des Thales und des Heraklit, wo nicht nur die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit der Verwandelung Eines in ein Anderes zum Grunde liegt. Beim Proceß des Heraklit liegt zu Grunde, daß dieſe gleichen qualitativen Unterſchiede ſich in Anderes verwandeln können; und dieſe Verwandelung iſt eine intereſſante Beſtimmung. Verwandeln iſt in einem doppelten Sinn zu neh-

*) Arist. Phys. I, 4: *διό φασι* (aber nicht beſtimmt Anaxagoras allein) *πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλιστα ὑπερέχοντος διὰ τὸ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.* Metaph. IV, 5.

men, der Existenz nach und dem Begriffe nach. Wenn bei den Alten von Verwandelung die Rede ist, so nimmt man dieß gewöhnlich so, als sey die Verwandelung der Existenz nach gemeint, und untersucht, ob das Wasser z. B. durch chemische Behandlung, Hitze, Destillation u. s. f. in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. Ein Anderes ist aber die Verwandelung dem Begriffe nach; und dieß ist der Sinn bei Heraklit, und in allen alten Philosophien. Daß z. B. das Wasser sich in Zeit, in Raum selbst übersetzt, geht nicht in Retorten u. s. f.; aber dieser Uebergang von Einer Qualität in die andere ist in diesen Philosophien gemeint. In jeder philosophischen Idee kommt es vor, daß das Wasser sich in Luft verwandelt, — d. h. dieser innige Zusammenhang im Begriff: daß das Eine nicht seyn kann ohne das Andere, daß das Andere ihm nothwendig ist, und keines außer diesem Zusammenhang selbstständig bestehen kann, — daß das Leben der Natur ist, daß sich Eins zum Anderen verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben: daß, wenn man das Wasser fortnähme, es zwar den Pflanzen und Thieren schlecht ergehen würde, — aber die Steine könnten doch bleiben; ebenso könnte man bei den Farben z. B. das Blaue wegnehmen, — grün und roth blieben doch. Dieß kann man empirisch leicht zeigen; jedes, sagt man, sey qualitativ für sich. Dieß ist aber nur der Existenz nach; dem Begriffe nach sind sie nur durch einander, es ist die innere Nothwendigkeit. Dieß merkt man auch wohl beim Lebendigen; da geht es anders zu, da kommt der Begriff zur Existenz: wenn man das Herz ausschneidet, so geht auch die Lunge u. s. f. zu Grunde. Die Natur existirt ebenso nur in der Einheit, als das Gehirn nur ist in der Einheit mit den anderen Organen.

Wir sehen, daß den Anaxagoras, — indem er das absolute Wesen als Allgemeines bestimmt, — hier im gegenständlichen Wesen oder in der Materie die Allgemeinheit und der

Gedanke verläßt. Das Ansich ist kein eigentliches sinnliches Seyn. Die erste Erhebung über das sinnliche Seyn ist das Negative desselben, das Unsinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, Hörbare u. s. f., — dieß die höchste Erhebung gemeiner Physiker zum Nichtsinnlichen, als bloßem Negativen des Fürunsseyns. Aber das Positive ist, daß das seyende Wesen selbst Allgemeines ist. Das Gegenständliche ist νοῦς, aber für diesen das andere Seyn eine Vermischung Einfacher, die nicht Fleisch nicht Fisch, nicht roth nicht blau ist; aber dieß Einfache nicht an sich einfach, — sondern besteht seinem Wesen nach aus Homöomerien, die aber so klein sind, daß sie nicht empfindbar sind. Die Kleinheit also hebt sie nicht als seyende auf, sondern sie sind aufbehalten; aber eben das Seyende ist, sichtbar, riechbar u. s. f. zu seyn. Diese unendlich kleinen Homöomerien verschwinden allerdings in der genauern Vorstellung; Fleisch z. B. ist dieß selbst, aber auch eine Mischung von Allem, d. h. es ist nicht einfach. Die weitere Analyse zeigt gleich die Verwirrung dieser Vorstellung; Fleisch, nehmen wir weg was nicht Fleisch ist, so wird es verändert: oder es bleibt, verändert kann es nicht werden. Eine solche Vorstellung muß sich mehr oder weniger in sich selbst verwirren. Auf der einen Seite ist so jedes Gebilde seinem Hauptelemente nach ursprünglich, und diese Theile zusammen machen ein körperliches Ganzes aus, — was aber an sich Alles enthalten soll. Der νοῦς ist dann nur das Bindende und Trennende, das Diakosmirende. Dieß kann uns genügen. Man kann leicht mit den Homöomerien des Anaxagoras in Verwirrung gerathen; die Hauptbestimmung muß man aber festhalten.

Die Homöomerien sind auffallende Vorstellung. Wie hängt sie mit dem sonstigen Princip des Anaxagoras zusammen? Beziehen wir dieß auf das Princip des Verstandes, so sind die Vorstellungen über's Einzelne konsequenter, als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist: so

iſt der Inhalt Zweck, — erhält ſich im Verhältniß zu Anderem; er entſteht und vergeht nicht, obgleich er in der Thätigkeit iſt. Die Vorſtellung des Anaxagoras, daß die konkreten Principien beſtehen und ſich erhalten, iſt alſo konſequent. Er hebt Entſtehen und Vergehen auf; es iſt nur Veränderung, die Zuſammenſetzung und Auflöſung des Vereinten iſt. Die Principien ſind konkrete, inhaltsvolle, — ſo viel Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten ſich vielmehr die Principien. Die Veränderung iſt äußerlich, — Verbindung oder Trennung; Gleiches geht nur mit Gleichem zuſammen. Die chaotiſche Vermiſchung iſt freilich Zuſammenſeyn von Ungleichen; das iſt aber nur Zuſammenſetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde, — dieſes erhält ſich, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh dieſe Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie eigentlich dem νοῦς noch entſprechend.

3. Was nun die einfache ſpekulative Beziehung des νοῦς auf dieſe Materie betrifft: ſo ſind beide ſpekulativ nicht als Eins geſetzt. Denn dieſe iſt nicht als Eins geſetzt, der Begriff iſt nicht in ſie ſelbſt eingedrungen. Hier werden Theils die Begriffe oberflächlich. Der νοῦς iſt die bewegende Seele in Allem; „er iſt als Seele in den Thieren, — ſowohl in den großen, als kleinen, den beſſeren und ſchlechteren.“ *) Aber als Seele der Welt, als organiſches Syſtem des Ganzen, — der Verſtand am Realen bleibt bei Anaxagoras ein bloßes Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Princip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Princip (denn ſie iſt das Sichſelbſtbewegende), — aber für die Beſtimmtheit, die das Thier als Moment im Syſtem des Ganzen iſt, wieder das Allgemeine dieſer Beſtimmtheiten. Anaxagoras nennt den Verſtand als ſolches Princip; — und in der That muß der abſolute Begriff als das einfache Weſen, das Sichſelbſtgleiche in ſeinen Unterſchieden, das ſich Entzweiende, die

*) *Aristot. de anima I, 2.*

Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaxagoras an dem Univerſum den Verſtand aufgezeigt, oder es als ein vernünftiges Syſtem begriffen hätte, — davon findet ſich nicht nur keine Spur, ſondern die Alten ſagen ausdrücklich darüber, daß er es dabei ſo bewenden ließ; wie wenn wir ſagen, daß die Welt, die Natur ein großes Syſtem, die Welt weiſe eingerichtet ſey, oder allgemein Vernunft ſey. Dadurch ſehen wir weiter noch gar nichts von der Realiſirung dieſer Vernunft oder von der Verſtändigkeit der Welt ein.

Der νοῦς des Anaxagoras iſt noch formell, obgleich die Identität des Princips mit der Ausführung eingeſehen wurde. Ariſtoteles *) erkennt das Ungenügende des anaxagoräiſchen νοῦς: „Anaxagoras braucht wohl den νοῦς zu ſeiner Bildung des Weltſyſtems (κοσμοποιΐαν): wenn er nämlich in Verlegenheit iſt, die Nothwendigkeit einer Sache aufzuzeigen (den Grund der Nothwendigkeit angeben ſoll), ſo zieht er ihn herbei; ſonſt gebraucht er alles Andere eher zur Erklärung, als den νοῦς."

Daß der νοῦς des Anaxagoras etwas Formelles geblieben iſt, iſt nirgend ausführlicher angegeben, als in der bekannten Stelle aus Platon's Phädo, **) die für die Philoſophie des Anaxagoras merkwürdig iſt. Sokrates bei Plato giebt am beſtimmteſten an, worauf es dem Sokrates und Plato ankommt, was ihnen das Abſolute iſt, und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dieß an, weil es uns überhaupt einführen wird in den Hauptbegriff, den wir im philoſophiſchen Bewußtſeyn der Alten erkennen. Sokrates hat näheres Verhältniß zum νοῦς; die Beſtimmungen des νοῦς kommen ihm zu. Plato läßt den Sokrates hier erzählen (dieß iſt auch Beiſpiel ſeiner Redſeligkeit, wodurch es etwas lang wird), wie es ihm mit Anaxagoras gegangen ſey. Die Hauptformen, die bei Sokrates her-

*) Arist. Metaph. I, 4.

**) p. 97 — 99 (p. 85 — 89).

vortreten, ſehen wir auch darin. „Als ich einſt aus einer Schrift des Anaxagoras vorleſen hörte, daß er ſagt, der Verſtand ſey der Ordner der Welt und die Urſache," das an und für ſich Beſtimmte, Bewirkende der Realität: „ſo freute ich mich einer ſolchen Urſache; und ich hielt dafür, daß wenn dieſes ſich ſo verhielte, daß der Begriff alle Realität austheile, ſo werde er jedes ſo ſetzen, wie es am Beſten iſt," — der Zweck würde aufgezeigt ſeyn. „Wenn nun Jemand die Urſache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht, oder wie es iſt: ſo müſſe er dieſes von jedem aufſuchen, wie es ihm am Beſten iſt, zu ſeyn, oder irgend auf eine Weiſe paſſiv oder thätig zu ſeyn." Daß der Verſtand die Urſache, oder daß Alles auf's Beſte gemacht ſey, iſt gleichbedeutend; es wird ſich dieß mehr beſtimmen aus dem Gegenſatze. Ferner: „Aus dieſem Grunde gehöre es ſich für den Menſchen ſowohl von ſich ſelbſt, als von allem Anderen nicht Anderes zu betrachten" (ſuchen, σκοπεῖν), „als das, was das Beſte und Vollkommenſte ſey; und es ſey nothwendig, daß dieſer dann auch das Schlechtere wiſſe, denn Beider Wiſſenſchaft ſey ein und dieſelbe. So überlegend (raiſonnirend), freute ich mich, daß ich glauben konnte, einen Lehrer der Urſache von dem Seyenden (τῶν ὄντων)" — des Guten — „gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne (κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ), an dem Anaxagoras:" alſo „er werde mir ſagen, ob die Erde platt iſt oder rund, und wenn er mir dieß geſagt, werde er mir die Urſache und die Nothwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das Eine oder das Andere als das Beſſere aufzeige; und wenn er ſagt, daß ſie in der Mitte iſt, ſo werde er mir auslegen, daß es ſo beſſer ſey, daß ſie in der Mitte iſt," — d. h. ihren Zweck, der an und für ſich beſtimmt iſt, nicht den Nutzen als äußerlich beſtimmten Zweck. „Und wenn er mir dieß aufzeigte, ſo machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Urſachen mehr herbeibringen werde (weitere Urſachen wollte ich dann nicht); ebenſo

von der Sonne, Mond und den anderen Sternen, ihren Geſchwindigkeiten gegen einander und Umläufen und anderen Beſchaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen ſeine Urſache anwies und allen gemeinſchaftlich, ſo dachte ich, er werde von jedem Einzelnen ſein Beſtes, und von allen das gemeinſame Beſte" — die freie, an und für ſich ſeyende Idee, den abſoluten Endzweck — „auslegen. Ich hätte dieſe Hoffnung nicht um Vieles weggegeben, ſondern nahm eifrig dieſe Schriften, und las ſie ſo bald als möglich, um auf's baldeſte das Gute und das Schlechte kennen zu lernen. Von dieſer ſchönſten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich ſah, daß der Mann den Gedanken (νοῦς) gar nicht gebrauche, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden (διακοσμεῖν): ſondern die Lüfte, Feuer, Waſſer dazu nahm, und noch vieles Anderes und Ungeſchicktes." Wir ſehen hier, wie dem Beſten, nach Verſtand Seyenden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Urſachen nennen, wie in Leibnitz die causae efficientes und finales.

Dieß erläutert Sokrates ferner auf folgende Weiſe im Gefängniſſe, eine Stunde vor ſeinem Tode. „Er ſchien es mir ſo zu machen, wie wenn Jemand ſagte, Sokrates thue alles, was er thue, mit Verſtand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich thue, er zuerſt ſage, daß ich deswegen jetzt hier ſitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln beſteht, die Knochen dichte (feſt) ſind," meinen Körper zu tragen, „und Unterſchiede" (διαφυάς, Artikulation) „von einander haben, die Muskeln aber fähig ſind, ſich auszuſtrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleiſch und Haut umgebend (nach dieſer Fähigkeit, daß die Knochen an den Gelenken von Streck- und Beuge-Muskeln aufgehoben werden, meine Glieder zu bewegen, ſitze ich jetzt hier): und wenn er weiter als Urſache meiner Unterredung mit Euch andere dergleichen Urſachen, die Töne und Lüfte und das Gehör, und tauſend andere Dinge herbeibrächte; — die wahre Urſache" (freie Beſtimmung für ſich,

der das nur mechaniſch Aeußerliche unterworfen iſt) „aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athenienſer es für beſſer erachtet, mich zu verurtheilen, darum auch ich es für beſſer erachtet, hier zu ſitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche ſie beſchließen würden“ (wir müſſen uns erinnern, daß Einer ſeiner Freunde Alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dieß aber abſchlug): „denn ſonſt, beim Hunde, wie längſt würden dieſe Knochen und Muskeln zu Megara oder in Böotien ſeyn, von der Meinung des Beſten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und ſchöner hielte, ſtatt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt.“ Plato ſtellt hier auf richtige Weiſe die zwei Arten von Grund und Urſache einander gegenüber: Die Urſache aus Zwecken, und die äußere Urſache (Chemismus, Mechanismus u. ſ. w.), um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beiſpiel eines Menſchen mit Bewußtſeyn ſich ſetzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu beſtimmen, von dieſem ausgehen zu wollen; er läßt dieß aber ſogleich wieder fallen, und geht zu ganz äußerlichen Urſachen über. „Jenes aber“ (ſolche Knochen und Muskeln) „Urſachen zu nennen, iſt ganz ungeſchickt“ (falſch). „Wenn Einer aber ſagt, daß ohne ſolche Knochen und Muskeln zu haben, und was ich ſonſt habe, ich das nicht thun könne, was ich für das Beſte hielte (*τὰ δόξαντά μοι*): ſo hat er ganz recht. Aber daß ich aus ſolchen Urſachen das thue, was ich thue, und was ich mit Verſtand thue, daß ich es nicht aus Wahl des Beſten (*τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει*) thue, — dieß zu behaupten, iſt eine große Gedankenloſigkeit; es heißt: den Unterſchied nicht zu machen verſtehen, daß Eins die wahre Urſache (*τὸ αἴτιον τῷ ὄντι*), das Andere aber nur das, ohne welches die Urſache nicht wirken könnte,“ — die Bedingung. Dieß iſt, was Plato über Anaxagoras ſagt, daß der *νοῦς* nur formell iſt und bleibt.

Dieß iſt gutes Beiſpiel, das uns zeigt, daß wir den Zweck

vermiſſen bei ſolchen Erklärungs-Arten. Anderer Seits iſt es nicht ein gutes Beiſpiel, weil es aus dem Reiche der ſelbſtbewußten Willkür genommen iſt, — Ueberlegung, nicht bewußtloſer Zweck. α) In dieſer Beurtheilung des anaxagoräiſchen νοῦς können wir im Allgemeinen dieß wohl ausgeſprochen ſehen, daß Anaxagoras keine Anwendung im Realen von ſeinem νοῦς gemacht habe. Aber β) das Poſitive in der Beurtheilung des Sokrates ſcheint uns ebenſo auf der anderen Seite ungenügend zu ſeyn, indem es auf das entgegengeſetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Urſachen zu verlangen, die nicht an ihr zu ſeyn ſcheinen, ſondern die außer ihr in das Bewußtſeyn überhaupt fallen. Denn was gut und ſchön iſt, iſt Theils Gedanke des Bewußtſeyns als ſolchen; Zweck und zweckmäßiges Thun iſt zunächſt ein Thun des Bewußtſeyns, nicht der Natur. Oder inſofern Zwecke in der Natur geſetzt werden, ſo fällt der Zweck als Zweck außer ihr; als ſolcher iſt er nicht an ihr ſelbſt (dieß fällt nur in unſere Beurtheilung), — ſondern an ihr iſt nur das, was wir natürliche Urſachen nennen, und für ihr Begreifen haben wir auch nur ihr immanente Urſachen zu ſuchen und anzugeben. Wir unterſcheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund ſeines Handelns als Bewußtſeyn, und die Urſachen ſeines wirklichen Handelns; und Letzteres würden wir allerdings in ſeinen Knochen, Muskeln, Nerven u. ſ. f. ſuchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken — als unſeren Gedanken, nicht einem Seyn der Natur — verbannen: ſo verbannen wir aus der Naturbetrachtung alſo die ſonſt beliebige teleologiſche Betrachtung; z. B. daß Gras wächſt, daß es die Thiere freſſen, — und dieſe ſind und Gras freſſen, damit wir ſie freſſen können. Der Zweck der Bäume ſey, daß ihre Früchte verzehrt werden, und daß ſie uns Holz zum Heizen geben: viele Thiere haben Felle zu warmen Kleidern: das Meer in den nördlichen Klimaten ſchwemme Holzſtämme ans Ufer, weil an dieſen Ufern ſelbſt kein Holz wachſe, die Bewohner alſo es ſo erhalten

u. s. f. So vorgestellt liegt der Zweck, das Gute außer der Sache selbst. Die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das dasselbe nichts angeht. Der Baum, das Gras ist als Naturwesen für sich; und diese Zweckmäßigkeit, daß z. B. das Gras gefressen wird, geht das Gras als Gras nicht an, — wie es das Thier nicht angeht, daß die Menschen in seine Felle sich kleiden.

Und diese Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anaxagoras zu vermissen scheinen. Allein dieser uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen ist Theils nicht der einzige und nicht der Sinn des Plato, Theils ist auch dieser nothwendig. Wir haben α) das Gute oder den Zweck nicht so einseitig vorzustellen, daß wir es nun nur im vorstellenden Wesen als solchen gesetzt, entgegengesetzt dem Seyenden setzen: aber, von dieser Form befreit, seinem Wesen nach zu nehmen; so ist es Allgemeines, Gattung, die Idee des ganzen Wesens. Diese ist die wahre Ursache, in sich aber zurückgehende Ursache: Zweck, als Allgemeines, an sich seyendes Erstes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Resultate wird, — nicht nur im Vorstellen Zweck vorher, ehe seine Wirklichkeit ist, sondern auch in der Realität. Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Thiere, Pflanze ist sein Wesen die Gattung, — es als Allgemeines, das seine Bewegung anfängt und was es hervorbringt. Diese Totalität ist das Ganze (Pflanze, Thier u. s. f.), aber dieß Ganze ist nicht Produkt aus Fremden: sondern sein eigenes Produkt; es ist zuerst vorhanden, das Erste, Sichselbstproducirende; so heißt es Zweck, ist als Allgemeines, wie in seinem Werden als Seyendes. Die Idee ist nicht ein besonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte, als die Realität, oder ganz anders aussähe. Dieses Allgemeine, α) als noch Producirtes, ist es Zweck: Keim, der Saame, Kind ist es als noch nicht realisirter Zweck, — Allgemeines, als solches;

β) was seine Bewegung hervorbringt, die Realisirung ist dasselbe: es wird, was es schon an sich ist, — Pflanze, Thier. Der Gegensatz ist der bloß formelle Gegensatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die thätige, treibende Substanz und das Produkt sind dasselbe. Diese Realisirung, Bewegung geht durch den Gegensatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen ist dieser Proceß, Bewegung selbst. Die Gattung, das Allgemeine setzt sich entgegen als Einzelnes dem Einzelnen und dem Allgemeinen; so realisirt am Lebendigen die Gattung sich in den Gegensatz entgegengesetzter Geschlechter, ihr Wesen ist aber die allgemeine Gattung. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbsterhaltung als Einzelner, Essen, Trinken u. s. f.; aber was sie damit zu Stande bringen, ist die Gattung. Die Individuen heben sich auf, nur die Gattung ist das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieselbe Pflanze hervor, — das Allgemeine ist der Grund.

β) Hiernach ist der Unterschied von dem, was schlechter Weise natürliche Ursachen genannt worden, und von der Zweckursache zu bestimmen. Isolire ich nun die Einzelnheit und sehe bloß auf sie als Bewegung und die Momente derselben, so gebe ich das an, was natürliche Ursachen sind. Z. B., woher ist dieß Lebendige entstanden? — Durch Zeugung von diesem seinem Vater und Mutter. Was ist die Ursache dieser Früchte? — Der Baum, dessen Säfte sich so destillirt, daß gerade die Frucht entsteht. Antworten dieser Art geben die Ursache an; d. h. die einer Einzelnheit entgegengesetzte Einzelnheit, — ihr Wesen aber ist die Gattung. Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelnheit des Seyns; aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelnheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln u. s. f. bringen eine Bewegung hervor; sie sind Ursachen, aber sie selbst wieder durch andere

Ursachen, u. s. f. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings vorkommen in der Bewegung, — aber so, daß der Grund dieser Theile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste, sondern das Resultat, in das die Säfte der Pflanze u. s. f. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Produkt erscheint, als Saame, der den Anfang und das Ende macht, — aber ein anderes Individuum, das Wesen ist aber dasselbe.

γ) Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Thiers. Das Allgemeine bewegt sich fort. Dieß erscheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Thieren gefressen werden u. s. f.; dieß ist die Beschränktheit ihrer als Gattung. Die Gattung der Pflanze hat ihrer Realisirung die absolute Totalität im Thiere, das Thier in dem bewußten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dieß das System des Ganzen; — jedes Moment: übergehend. Dieß die gedoppelte Betrachtungsart: α) Jede Idee ist Kreis in sich selbst, — Pflanze, Thier das Gute seiner Art; β) das allgemeine Gute, — d. h. Moment darin. Betrachte ich das Thier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes: so einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig: Die Pflanze sey nur an und für sich, Naturprodukt, Selbstzweck, in sich beschlossen, nur auf sich zurückgehend, — auch nicht in dieser Einzelnheit des Gefressenwerdens, Kleidung u. s. f. Es ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Uebergehen in einen anderen Kreis ist; — Ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt.

Der Zweck (das Gute) ist also jenes Allgemeine; es ist gut, sein Allgemeines (das gemeinsame Gute) ebenso. Sokrates spricht immer vom Besten, Zweck. Diese Form des Zwecks ist es, in der bei Sokrates das erscheint, was wir *νοῦς* nennen.

Sagen wir, die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, so ist der Begriff die selbstständige, unabhängige Betrachtung der Dinge. Der Begriff ist das, was die Dinge an und für sich selbst sind. Er realisirt sich selbst, verändert sich; ist aber dieß, sich in dieser Verwickelung mit Anderem selbst zu erhalten. Er hemmt das Verhältniß natürlicher Ursachen. Dieser Begriff ist der Zweck. Der Zweck ist zunächst (nach der Vorstellung) Bestimmung, die außer den Dingen liege; so sind die Dinge nützlich, sie sind für einen Zweck. Diese Bestimmung ist aber nicht ihre eigene, sondern eine ihnen fremde. Wir haben uns beim Zweck nicht ein Solches vorzustellen, dem der Zweck äußerlich ist. So sagen wir Endzweck der Welt; er ist das ihr Immanente. Ebenso kann man sich dieß aber auch äußerlich denken.

Diese Erläuterungen sind hier nothwendig. Denn von hier aus sehen wir die spekulative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, — vorher als Seyn, und die Momente und Bewegung als seyend ausgesprochen. Bei diesem Uebergange ist dieß zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Seyn aufgegeben werde und wir in das Bewußtseyn als entgegengesetzt dem Seyn übergehen — so verlöre das Allgemeine ganz seine spekulative Bedeutung —; sondern das Allgemeine ist immanent in der Natur. Diesen Sinn hat es, wenn wir uns vorstellen, daß der Verstand, Gedanke (νοῦς) die Welt mache, ordne u. s. f., — wie die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, wo Ich hier auf Einer Seite stehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formire, so und so vertheile und ordne; sondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philosophie ohne diesen Gegensatz bleiben. Seyn, reines Seyn ist selbst Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Seyn absolute Abstraktion, reiner Gedanke ist. Aber Seyn, wie es so als Seyn gesetzt ist, hat es die Bedeutung des Entgegengesetzten gegen dieß Reflektirtseyn-in-sich-selbst, gegen den Gedanken;

die Erinnerung ist unsere gegen es. So aber hat das Allgemeine die Reflexion unmittelbar an ihm selbst.

Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu seyn. Allgemein ist eine dürftige Bestimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Wesen. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen (Uebersinnlichem) kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit, — prädikatloses Absolute ist das bloß Negative, so weit, als die gemeine Vorstellung jetziger Tage gekommen, — aber nicht bis zum Positiven, es als Allgemeines zu denken. So sehen wir also bei Anaxagoras den νοῦς als das Allgemeine, Absolute, das Inhalt durch sich selbst setzt, und sich darin erhält. Mit diesem Fund des Gedankens schließen wir den ersten Abschnitt. Mit diesem Principe treten wir in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr groß. Einige meinen zwar, es sey noch besondere Weisheit darin. Aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind noch arm, abstrakt, dürftig; das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, und diese können nicht aushalten. Das Princip des Wassers, des Seyns, der Zahl u. s. f. hält nicht aus; das Allgemeine muß für sich hervorgehen. Nur beim Anaxagoras sehen wir das Allgemeine als die sich selbst bestimmende Thätigkeit bestimmt.

Noch ist das Verhältniß des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Seyn, oder das Bewußtseyn als solches in seinem Verhältnisse zum Seyenden zu betrachten. Dieß Verhältniß des Bewußtseyns ist dadurch bestimmt, wie er das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nicht Befriedigendes finden, da er α) eines Theils den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen; so daß β) also diese gedankenlos für sich als eine unendliche Menge von Homöomerien ist, d. h. als eine unendliche Menge sinnlichen Ansichseyns, das nun aber so das sinnliche Seyn ist, denn das existirende Seyn ist eine Anhäufung

der Homöomerien. Ebenſo vielfach kann das Verhältniß des Bewußtſeyns zum Weſen ſeyn. So konnte Anaxagoras ebenſowohl ſagen, daß nur im Gedanken die Wahrheit iſt und im vernünftigen Erkennen; aber ebenſo das ſinnliche Wahrnehmen, denn in dieſem ſind die Homöomerien, die ſelbſt an ſich ſind.

So finden wir von ihm α) bei Sextus,*) „der Verſtand (λόγος) ſey das Kriterium der Wahrheit:" „„Die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurtheilen,"" — Schwäche, denn die Homöomerien ſind das unendlich Kleine; — die Sinne können ſie nicht faſſen, wiſſen nicht, daß ſie ein Ideelles, Gedachtes ſeyn ſollen. Ein berühmtes Beiſpiel hiervon von ihm iſt, daß er behauptet, „der Schnee ſey ſchwarz, denn er ſey Waſſer, das Waſſer aber ſey ſchwarz;" er ſetzte hier die Wahrheit alſo in einen Grund.**)

β) „Anaxagoras habe geſagt, es ſey etwas zwiſchen dem Gegenſatze (ἀντιφάσεως); ſo daß alſo Alles unwahr ſey. Denn indem die Seiten des Gegenſatzes gemiſcht ſind: ſo iſt das Gemiſchte weder gut noch nicht gut, und alſo nichts wahr."***) So führt Ariſtoteles †) ein andermal von ihm an, „daß eins ſeiner Apophthegmen gegen ſeine Schüler geweſen, daß die Dinge (ihnen) ſo ſeyen, wie ſie ſie aufnehmen" (wie ſie ihnen erſcheinen). Dieß kann ſich darauf beziehen, daß, indem das exiſtirende Seyn eine Anhäufung der Homöomerien iſt, die das ſeyende Weſen ſind: ſo die ſinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie ſie in Wahrheit ſind.

Doch iſt damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine beſtimmtere Entwickelung des Verhälniſſes des Bewußtſeyns zum Seyn, die Entwickelung der Natur des Erkennens als eine Erkenntniß des Wahren an. Der Geiſt iſt

*) adv. Math. VII, §. 89 — 91.
**) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. c.* 13, §. 33.
***) Aristot. Metaphys. IV, 7.
†) Metaphys. IV, 5.

dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen. So ist also das Wesen als seyend im Bewußtseyn als solchem, — an sich, aber ebenso im Bewußtseyn. Es ist nur dieß das Seyn, insofern das Bewußtseyn es erkennt; und nur dieß ist das Wesen: das Wissen von ihm. Der Geist hat das Wesen nicht mehr in einem Fremden zu suchen, sondern in sich selbst; denn das sonst fremd Erscheinende ist Gedanke, d. h. das Bewußtseyn hat dieß Wesen an ihm selbst. Aber dieß entgegengesetzte Bewußtseyn ist ein einzelnes. Es ist damit in der That das Ansichseyn aufgehoben; denn das Ansichseyn ist das Nichtentgegengesetzte, Nichteinzelne, sondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was ist, ist nur im Erkennen, oder es ist kein anderes Seyn, als das des Erkennens des Bewußtseyns. Diese Entwickelung des Allgemeinen, worin das Wesen ganz auf die Seite des Bewußtseyns herübertritt, sehen wir in der so verschrieenen Weltweisheit der Sophisten. Wir können dieß von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen sich jetzt entwickelt.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

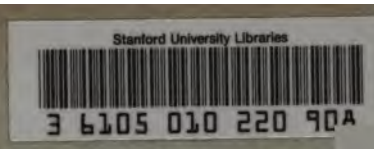
Verbesserungen und Zusätze.

S. 29, Z. 21. Hinter begraben hat setze hinzu: (Es sey ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Todten.)

S. 200, Z. 8. Statt Plutarch lies: Pseudoplutarch.

S. 218, Z. 21 füge hinzu: Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die Eine starre Substanz vorgestellt wird.

S. 223. Zu Anmerkung 1. setze hinzu: et Rittershus. ad h. l.



STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-9201
All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

F/S JUL 0 1 1996

APR 2 1998

JUN 3 0 1999

JAN 2 5 2000